جامعة عين شمس
كلية الآداب
قسم اللغة العبرية وآدابها

أبحاث ندوة

التأثيرات العربية فى اللغة العبرية

والفكر الدينى والأدب العبرى عبر العصور

(٢٦ - ٢٧ ديسمبر ١٩٩٢م)

الناشر
دار الزهراء للنشر

نــدوة

التأثيرات العربية

فى اللغة العبرية والفكر الدينى والأدب العبرى عبر العصور

٢٦ - ٢٧ ديسمبر/ ١٩٩٢م

الأبحاث التى قدمت فى الندوة

* العرب والشرق القديم فى الطبعة الألمانية للموسوعة اليهودية للكتاب المقدس

تحليل ورؤية نقدية . أ. د. محمود فهمى حجازى

* التأثيرات اللغوية العربية فى الشعر العبرى الأندلسى . د. محمد عبد الصمد زعيمة

* كتب اللغة لسعديا جاؤون : شعوبية واضطهاد أم تسامح ومحاكاة ؟ .

د. سلوى ناظم الدبوسى

* التأثيرات العربية فى اللغة العبرية الحديثة . أ. د. رشاد عبد الله الشامى

* أثر الفلسفة الإسلامية على الفلسفة اليهودية . أ. د. حامد طاهر

* رسالة حى بن يقظان : دراسة مقارنة بين ابن سينا وإفراهام بن عزرا .

د. إكرام سكر

* سليمان ابن جبيرول فى جنان إخوان الصفا . د. منى ناظم الدبوسى

* تأثير فلسفة الفارابى على تفسير موسى بن ميمون للمشنا . د. جمال الرفاعى

* التأثير الإسلامى فى أوراق الجنيزا . قراءة فى مخطوط .

د. محمد حسن الهوارى

* الأثر الإسلامى العربى فى مضمون الصلاة اليهودية . د. ليلى إبراهيم أبو المجد

* التأثير الإسلامى فى الفكر الدينى اليهودى .

دراسة نقدية مقارنة لطائفة اليهود القرائين . د. جلاء إدريس

* الأثر الإسلامى فى فكر اليهود القرائين . د. عبد الخالق بكر

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

إن احتكاك اللغات يؤدى حتماً إلى تداخلها فتتأثر وتؤثر الواحدة فى الأخرى ، وقد تناولت هذه الندوة شقاً واحداً وهو التأثير وذلك تحت عنوان « التأثيرات العربية فى اللغة العبرية والفكر الدينى والأدب العبرى عبر العصور » .

ولا شك أن هذه التأثيرات تجلت واضحة عندما اختلط اليهود بالعرب فى الأندلس وارتادوا المجالس الأدبية التى كان الأدباء العرب يعقدونها فى حدائقهم والغناء تحت ضوء القمر فافتتن اليهود بهذا الجو الشاعرى الخلاب الذى يأسر القلوب واشتركوا فى هذا اللون من النشاط ، وما لبثوا أن استقلوا بمجالسهم الأدبية ينظمون الشعر ويلقونه فى جو آسر ، محاكاة للأدباء العرب . ومن هذه المجالس خرجت أجمل ألوان الفنون الأدبية نثراً وشعراً ، وقُرِضَت – إلى جانب القصائد الدينية – أروع قصائد الحب والمدح والثناء والهجاء والرثاء ، حيث اقتبسوا فكرة عروض الشعر العربى بوزنه وبحوره وقوافيه.

وقد عُنِىَ العرب القدامى بالعلوم اللغوية المعيارية ، وفى التراث العربى آراء مدارس النحو العربى من بصرية وكوفية وبغدادية ومصرية تنفرد كل مدرسة بوجهة نظر خاصة بها فى مسائل القواعد المختلفة ، ثم عمَّ الإهتمام سائر العلوم اللغوية فألف العرب فيها ، بيد أن الإتجاه الحديث نحا بها فى مناح مدارس ومذاهب تُلْزِم من فرط اختلاف وجهات النظر بينها الباحث بتحديد أية مدرسة لغوية يتبع عند تعريفه لمصطلح أو معالجته لقضية لغوية . وسواء كان الأثر العربى قد وقع عن طريق اللغة العبرية مباشراً أو عن طريق الفكر الأوروبى الحديث فقد أدى بلا شك دوراً هاماً فى تطورها اللغوى .

وفى العصر الوسيط اعتنق كتَّاب اليهود آراء مدارس الكلام والمعتزلة ، فألَّفوا بأفكارها وحججها روائع أدبية واستمر تأثيرها إلى العصر الحديث .

وفى القرن الثانى عشر غلَّفَت « القبالاه » مسحة من الصوفية فى شرح علاقة الرب بالخليقة والعلاقة بين الخير والشر والوصول إلى الكمال الروحانى ... إلخ .

وحين واتت المسلمون فكرة جنز وإيداع الكتب الدينية البالية فى غرفة بالمسجد حماية لها من لمس غير المطهرين حاكاهم يهود العصر الوسيط ، فجنزوا وأودعوا كتبهم المقدسة البالية فى غرفة حصينة بمصلى السيدات فى معبد ابن عزرا (بمصر القديمة) وهو ما يُعْرَف بـ « الجنيزا » .

ولم يتوقف حد هذا التأثر بالمسلمين عند يهود العصر الوسيط ، بل امتد حتى يهود العصر الحديث ، حيث ظل اليهود فى مصر وغيرها يكنزون ذخائرهم الدينية فى مقابر اليهود بالبساتين على نفس المنوال وبنفس شعائر الجنز . وإن كانت وثائق ومكنوزات جنيزا يهود العصر الوسيط قد تسربت فى القرن التاسع عشر إلى مكتبات أوروبا وأمريكا ، فلا تزال مكنوزات جنيزا العصر الحديث فى أيدينا وتحت إمرة الباحثين.

وبعد ... فقد خرجت الندوة بالتوصيات الآتية :

أولاً : الدعوة إلى عمل موسوعة عربية للفكر اليهودى ، عن طريق هيئة علمية عالمية مسئولة لتقديم صورة موضوعية مركَّزة للقارئ المثقف .

ثانيًا : أن يعمل قسم اللغة العبرية وآدابها بكلية الآداب جامعة عين شمس والذى نظم وأشرف على الندوة على نشر الأبحاث التى أُلقيت فى كتاب حتى تَعُمَّ الفائدة العلمية كافة المتخصصين والمهتمين بالدراسات العبرية فى مصر والعالم العربى .

ثالثًا : أن يعمل القسم مستقبلاً على تشجيع عقد مثل هذه الندوات لما لها من فائدة علمية تثرى البحث والحوار العلمى .

والله الموفق ،،،

مقررة الندوة

أ. د. نازك إبراهيم عبد الفتاح

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة الدكتور / رشاد عبد الله الشامى

لقد أدرك الرعيل الأول من أساتذة اللغة العربية فى الجامعة المصرية منذ العقد الأول لإنشائها أهمية دراسة اللغات السامية ، وبصفة خاصة اللغة العبرية ، إعترافًا منهم أنها تعين على فهم الكثير من ظواهر علم اللغة العربية وفقهها ، ولذلك فلم يكن من المستغرب أن تُدرس اللغة العبرية منذ ذلك الحين فى مدرسة دار العلوم ثم فى كلية دار العلوم وبعد ذلك فى قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب جامعة القاهرة لتصبح مقررًا ثابتًا فى أقسام اللغة العربية بالجامعات المصرية بعد ذلك . وقد ظهرت فى هذه المرحلة المبكرة كتب لأعلام من رواد معلمى العبرية أمثال المرحوم ؟ ليون محرز صاحب كتاب الأساس فى اللغة العبرية ، والمرحوم / الدكتور عبد المجيد عابدين الأستاذ بجامعة الأسكندرية فيما بعد ، وظهور جيل من رواد الإهتمام بهذا المجال ، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر المرحوم الدكتور / مراد كامل ، والمرحوم الدكتور / إسماعيل معتوق ، والمرحوم الدكتور / حامد عبد القادر ، والدكتور / حسن ظاظا ، وقيام عدد من ا ليهود بتدريس هذه اللغة فى الجامعة المصرية وعلى رأسهم إسرائيل ولفنسون المعروف بأبو ذؤيب .

وقد أولى الدكتور طه حسين عندما تولى أمر جامعة القاهرة اهتمامًا خاصًا بدراسة اللغات السامية ، وأوفد المرحوم / الدكتور محمد محمد القصاص الذي تخرّج من قسم اللغة العربية بآداب القاهرة عام ١٩٣٦ إلى بعثة لفرنسا لدراسة هذه اللغات ليعود منها فى عام ١٩٤٨ ليدرِّسها فى آداب القاهرة لعامين ، ويكون بعد ذلك فى عام ١٩٥٠ أول أستاذ للدراسات السامية فى جامعة إبراهيم باشا مع بداية إنشائها ،

ويصبح صاحب الفضل الأول فى إنشاء فرع اللغة العبرية وآدابها بكلية الآداب جامعة عين شمس ضمن قسم اللغات الشرقية وآدابها إلى أن أصبح قسمًا مستقلاً للغة العبرية وآدابها منذ عام ١٩٨٢ .

ومنذ الخمسينات وهذا القسم يقوم بدور رائد فى مجال تخريج الكوادر المتخصصة فى اللغة العبرية فى كافة فروعها من أدب وتاريخ وديانة ونحو ، وقد برز دور هذا القسم بصفة خاصة إعتبارًا من منتصف الستينات عندما أولى اهتمامًا خاصًا لتدريس اللغة العبرية الحديثة ، وكان صاحب الفضل الأكبر باعتراف الجميع فى تزويد مؤسسات الدولة بكافة الكوادر القادرة على التعامل مع هذه اللغة مكتوبة ومسموعة فى أجهزة الإعلام وفى سائر المؤسسات السياسية والعسكرية فى مصر والتى بدأت تهتم بهذه اللغة اهتمامًا خاصًا مع تصاعد الصراع العربى الإسرائيلى عبر مراحله المختلفة حتى الآن .

وما أود أن أؤكد عليه هنا ، أن هذا القسم إدراكًا منه ووعيًا بدوره القومى كان حريصًا من خلال رؤية ثاقبة على تطوير مناهجه وأساليب التدريس فيه بما يتلائم مع الإحتياجات الفعلية لمؤسسات الدولة ، وقد أولى عناية خاصة خلال العقد الأخير للدراسات العبرية الحديثة والمعاصرة التى تجمع بين الرؤية التحليلية للواقع الإجتماعى والسياسى والثقافى فى إسرائيل وبين المتابعة الدقيقة والمتواصلة لكافة مجريات التطورات الثقافية فى إسرائيل فى مجالات الفكر الصهيونى والأدب الإسرائيلى بمختلف تياراته وروافده على مستوى مرحلة الليسانس والدراسات العليا على حد سواء .

والندوة التى يعقدها قسم اللغة العبرية وآدابها اليوم تحت رعاية الأستاذ الدكتور رئيس جامعة عين شمس هى دليل قاطع على أن هذا القسم حريص على ألا ينحصر دوره فى مجال التدريس ومناقشة الرسائل العلمية ، وذلك إدراكًا منه لمدى الأهمية التى تنطوى عليها مثل هذه الندوات العلمية من فوائد تثرى البحث وتشجع عليه

وتبلور رؤية لقضية من قضايا الدراسات العبرية التى نعنى بها .

وهذه الندوة التى تحمل عنوان (التأثيرات العربية فى اللغة العبرية والفكر الدينى والأدب العبرى عبر العصور) هى الندوة الأولى التى تعقد على المستوى المحلى فى مصر فى هذا المجال ولن تكون بطبيعة الحالة الندوة الأخيرة حيث سنحرص على عقد مثل هذه الندوات فى المستقبل .

وإذا شئنا أن نبلور الفلسفة أو الهدف من اختيار هذا الموضوع عنوانًا لهذه الندوة فينبغى أن نذكر بعض الحقائق التى تؤكد أهميتها على ضوء أن غالبية أبحاثها تنحصر لفترة العصور الوسطى .

أولاً : أن اليهود على امتداد تاريخهم لم يكونوا أبدًا أصحاب حضارة ولا يمكن وضعهم كجماعة بشرية فى إطار من المساواة مع مصاف الحضارات القديمة التى أثَّرت فى الفكر الإنسانى بإنجازاتها فى كافة المجالات من دين وفلسفة وفن وتراث فكرى ومعمارى كالحضارة المصرية القديمة أو البابلية أو اليونانية أو الرومانية أو الإسلامية ، وليس هنا مجال للتدليل على ذلك من أقوال مفكرى الغرب أمثال « جوستاف لوبون » أو «ول ديورانت» أو « أرنولد توينبى » أو « جارودى » وغيرهم .

إن اليهود لم يخلقوا فنونًا أو علومًا أو صناعة أو فكرًا أو أى شىء تقوم به حضارة ، ولم يقدموا أى إنجاز يذكر فى عالم المعارف البشرية ، وإذا كان اليهود يفتخرون بأنهم قدموا للفكر البشرى فى مجال الدين ككتاب « العهد القديم » فإن الدراسة الموضوعية لهذا الكتاب أثبتت أن العقيدة والشريعة اليهودية كما وصلت إلينا فى هذا الكتاب هى صورة مركبة من عقائد وشرائع الكنعانيين وأساطير البابليين والديانات المصرية القديمة . ويكفى أن نشير فى هذا المجال إلى أن هيكل سليمان الذى يتفاخرون به قد أقيم على الطراز الأشورى من قِبَل بنائين أجانب ، وكان صورة

من القصور المصرية والأشورية القديمة . وقد ظل اليهود على امتداد التاريخ وبعد ما عُرِفَ باسم السبى البابلى عام ٥٨٦ ق.م ، يعيشون فى كافة أرجاء العالم وحتى داخل فلسطين فى إطار الطائفة وليس الشعب ، رغم كل المحاولات التى بذلوها لاستعادة السلطة السياسية التى فقدوها فى فلسطين . وفى إطار الطائفة لم يقدم اليهود أى شكل من أشكال الإبداع أو الإنجاز الحضارى لأنهم انغلقوا على دينهم الذى وجدوا فيه الملاذ ورأوا أنه الشريعة التى يمكن أن تحميهم من الذوبان والضياع وسط تأثيرات الحضارات والثقافات التى عاشوا بينها ، وهكذا فإن تتبع مسار تاريخ الأقليات اليهودية فى العالم يقودنا إلى نتيجة مفادها أن اليهود لم يستطيعوا أن يقدموا شكلاً من أشكال الإبداع الثقافى العبرى إلا فى ظل الحضارات والثقافات التى كانت تتعامل معهم بروح التسامح . والمثال الواضح على هذا ، ذلك الإحياء الثقافى العبرى الذى حدث فى العصور الوسطى فى الأندلس فى ظل الثقافة العربية والإسلامية والذى يرجع الفضل الأول فيه إلى الحرية الدينية والثقافية والفكرية التى نعم بها اليهود فى أحضان روح التسامح الإسلامية ، وهو فضل لم ينكره اليهود وأشادوا به فى مؤلفاتهم التى كتبت فى تلك العصور ، كما أشاد به باحثوهم المعاصرين واعترفوا بالفضل وبالجميل .

إن كل ما أنجزه الفكر اليهودى فى العصور الوسطى ، وهى الفترة التى يطلقون عليها « العصر الذهبى » كانت واقعة تماماً ومتأثرة تأثرًا كاملاً بكل إنجازات الفكر والثقافة العربية والإسلامية فى ميادين الأدب والفلسفة واللغة والدين ، وظهرت إبَّانها أسماء لفلاسفة يهود أمثال موسى بن ميمون فى الفكر الدينى والفلسفة اليهودية متأثرًا بمناهج الفلاسفة المسلمين ، وظهر شعراء يهود أمثال إبراهام بن عزرا ويهودا اللاوى وموشيه بن عزرا وموشيه بن جبيرول وابن النغريلة ويهودا الحريزى وغيرهم ممن كتبوا الشعر العبرى وفق الأوزان والقوافى والأغراض التى كانت شائعة فى الشعر العربى آنذاك .

وظهر خلال هذه الفترة أيضاً مذهب القرائين فى الدين اليهودى ، وهو المذهب الذى تأثر أيما تأثر بالعقيدة والشريعة الإسلامية وبصفة خاصة بمناهج المعتزلة والأشاعرة من المسلمين .

وخلال هذه الفترة أيضاً تبلور علم النحو العبرى وظهر علم المعاجم العبرية للمرة الأولى ، تأثراً بمناهج علماء النحو والمعاجم من العرب والمسلمين .

ثانياً : أن هذا العام ١٩٩٢م ، كان هو عام الإحتفالات التى أقامتها أسبانيا بمناسبة ذكرى مرور خمسمائة عام على سقوط دولة الأندلس الإسلامية ، وأردنا أن نؤكد من خلال عقد هذه الندوة تحت هذا العنوان فى هذا التوقيت على الدور الذى لعبته الحضارة والثقافة العربية والإسلامية على الثقافة العبرية تأكيداً على أن روح التسامح الإسلامية التى سادت معاملة المسلمين لليهود عبر أكثر من أربعة قرون هى التى كان لها الفضل الأكبر فى الإحياء الثقافى العبرى الذى ظهر خلال هذه المرحلة ، وهى فترة من التسامح لم يحظ اليهود بمثلها عبر تاريخهم كطوائف يهودية فى أرجاء المعمورة بين كافة الثقافات والحضارات الإنسانية ، إلا فى القرن الأخير فى ظل الحضارة الغربية المسيحية ولاعتبارات متداخلة لا تتسم بالتواصل التاريخى ولا الثبات .

ثالثاً : أن اليهود فى إطار سيل المقولات اليهودية أو الصهيونية درجوا على ترديد لمقولة « العبقرية اليهودية » ناسجين حولها روايات وترديدات مفادها أنهم كانوا وراء كل إنجاز حضارى أنجزته حضارات العالم منذ العصور القديمة حتى اليوم ، وهى مقولة زائفة شأنها فى ذلك شأن العديد من المقولات التى يسعون إلى إدخالها فى روع غير اليهود ، ويرجع زيفها فى أنه لا وجود لتلك العبقرية لأن كافة إنجازاتهم لم تخرج عن حدود إسهامات لأفراد فى الحضارات التى عاشوا فى كنفها وإلا لماذا لم نسمع عن عبقرية متفردة ليهودى يمنى أو عراقى أو من غيرهم من اليهود ؟ ولماذا هذا الإجتراء لكى يحسبوا مثلاً ما أنجزه يهود أمثال فرويد أو أنيشتين أو فاجنر على أنه

إنجاز وعبقرية يهودية بينما هم لم يكن لينجزوا ما أنجزوه إلا فى ظل الحضارة العربية المسيحية ؟ والقياس بنفس الطريقة ينطبق على سائر أدوار اليهود عبر كل الحضارات .

وانطلاقًا من هذه الإعتبارات كان اختيارنا لموضوع هذه الندوة ، وهو الموضوع الذى لاقى تجاوبًا طيبًا من كافة المتخصصين فى هذه المجالات من أساتذة الدراسات العبرية فى جامعة عين شمس والجامعات المصرية الأخرى التى توجد بها أقسام مناظرة.

وإذ أتوجه بالشكر لكل من ساهم فى الإعداد لهذه الندوة حتى حان يوم خروجها إلى النور وخاصة الأستاذة الدكتورة نازك عبد الفتاح مقررة الندوة لا يسعنى إلا أن أتقدم بجزيل الشكر والإمتنان للأستاذ الدكتور عبد الوهاب عبد الحافظ رئيس جامعة عين شمس الذى قبل مشكوراً أن تقام هذه الندوة تحت رعايته ، كما أتوجه بالشكر لكل الإخوة والزملاء الذين ساهموا بأبحاثهم فى هذه الندوة والتى أثق تمام الثقة أنها ستقدم رؤى إضافية وعلمية لموضوع الندوة . كما أتقدم بالشكر إلى كل من لبى دعوتنا وتفضل بالحضور راجيًا أن نكون عند حسن ظنهم بنا وبدورنا العلمى فى مجال الدراسات العبرية فى مصرنا الحبيبة التى ستظل رائدة دائمًا فى كافة مجالات الفكر والعلم فى عالمنا العربى .

والله الموفق ،،،

دكتور / رشاد عبد الله الشامى

أستاذ ورئيس قسم اللغة العبرية وآدابها

التأثيرات اللغوية العربية في الشعر العبري الأندلسي

أسبابها ومجالاتها

دكتور / محمد عبد الصمد زعيمة
كليـــة الآداب - جامعة القاهرة
قسم اللغـات الشرقيـة وآدابهــا

تعدّ فترة العصر الأندلسى فترة هامة فى تاريخ الأدب العبرى عامة والشعر العبرى منه خاصة ، وقد امتدت تلك الفترة من القرن العاشر الميلادى إلى أن طرد اليهود من الأندلس فى أواخر القرن الخامس عشر للميلاد (١) . وشهدت خلالها العلوم والأدب عند اليهود نهضة كبرى ، وبلغ الشعر العبرى أوج ازدهاره إبّان القرنين الحادى عشر والثانى عشر الميلاديين ، حيث تطور تطورًا شاملاً فى شكله ومضمونه ، بعد أن أوجد شعراء العبرية الأندلسيون نوعًا جديدًا من الشعر العلمانى ، الذى لم يعرفه الأدب العبرى طوال عصوره السابقة (٢) ، سواء فى النصوص الشعرية المقرائية ، أو فى الأشعار الدينية التى نظمها شعراء البيوطيم من أمثال : يوسى بن يوسى ، وينّاى ، واليعازر هقالير وغيرهم (٣) ممن عاشوا فى الشام والعراق قبل العصر الأندلسى .

وتعرف تلك الفترة بالعصر الذهبى للأدب العبرى (٤) ، خاصة من أجل التطور والتجديد فى أشعار شعراء العبرية الأندلسيين من حيث الموضوعات والأفكار والصور والأخيلة والمعانى التى استحدثوها وأخذوا غالبيتها من الشعر العربى ، فضلاً عن بعض الألفاظ والتراكيب العربية .

ولقد توافرت عدة عوامل أدت إلى تطوير الشعر العبرى وتغييره تغييرًا جذريًا فى بيئة الأندلس دون غيرها من أماكن استيطان اليهود فى العصر الوسيط . وتعددت الأسباب التى جعلت شعراء العبرية الأندلسيين يتجاوزون حدود القداسة المفروضة على العبرية منذ مئات السنين (٥) ، ودفعتهم إلى استعمال اللغة المقدسة - كما سمّوها - فى نظم أشعار تعبّر عن وقع الوجود على وجدان كل واحد منهم طبقًا لرؤيته الذاتية وتجاربه الشخصية فى الحياة .

وبادئ ذى بدء يمكننا أن نقول إن اللغة العبرية كانت - قبل القرن العاشر الميلادى - تعانى من الضعف والتدهور والإضمحلال من جرّاء التأثير الآرامى الكبير عليها طوال قرون عدة من ناحية ، وبسبب عدم استخدام اليهود إياها إلا فى داخل معابدهم على نطاق محدود حيث يرددون بعض النصوص الدينية فى صلواتهم وأدعيتهم وابتهالاتهم من ناحية ثانية .

ولم يكن الشعر العبرى الدينى (البيوطيم) سوى إعادة صياغة لكلمات وتراكيب مقتبسة من نصوص العهد القديم حيث يقوم الشاعر بنظمها من جديد محاكيًا النظام الشعرى المقرائى ، وهذا ما يسَّر دخولها فى صلوات اليهود وابتهالاتهم لأنها تستقى موضوعاتها وأفكارها من نصوص العهد القديم ذاته . وقد انحصر ما فى البيوطيم من تطور وتجديد لغوى فى بضع مشتقات قليلة لم تفد العبرية المنعزلة داخل المعبد اليهودى كثيرًا . غير أن تلك الأشعار الدينية لم تَخْلُ من الخطأ الذى علله الباحثون بالضرورة الشعرية (٦) ، كما أن نطق اليهود بالعبرية كان مشوبًا بالإضطراب واللحن فى التعبير . وقد صوَّر سعيد بن يوسف الفيومى المعروف بالجاؤون سعديا (٧) هذا الوضع المتردى للعبرية بقوله : « رأيت كثيرًا من بنى إسرائيل لا يبصرون مرسل فصيح لغتنا ، فكيف عويصه ؟ وإذا هم تكلموا كان كثير مما يلفظون به ملحونًا ، وإذا هم شعروا كان المستفيض فيما بينهم من الأركان الأوائل هو القليل ، والمتروك هو الأكثر ، وكذلك فى القوافى ، حتى صار الكتاب نفسه عندهم كالغامض من الكلام والغيبىّ من القول » (٨) .

ولا شك أن غموض النص العبرى للعهد القديم على يهود تلك الفترة كان الدافع الرئيسى لترجمة الجاؤون سعديا للتوراة إلى العربية ، ومن ثم بدأ أول احتكاك لغوى بين العربية والعبرية ، حيث دخلت اللغتان فى صراع لغوى غير متكافئ ، فالعبرية - كما أرينا - كانت لغة ضعيفة ومنزوية داخل المعبد اليهودى ، أما العربية فكانت لغة الفكر والثقافة ، ولها أدبها المنظوم والمنثور الذى طبقت شهرة رجاله الآفاق .

والدراسات اللغوية العبرية التى بدأها الجاؤون سعديا (٩) ومعاصروه من علماء اليهود كانت ما تزال فى طور النشوء تحتذى خطى الدراسات اللغوية العربية التى أينعت وازدهرت ووضعت فيها أمهات الكتب والمؤلفات اللغوية المتنوعة .

وكان من المتوقع أن تبدأ نهضة الشعر العبرى فى العراق على يد الجاؤون سعديا وتلاميذه ممن تأثروا بالأدب العربى ، لولا ذلك الجدل الدينى الذى تفجَّر بين القرَّائين والربانيين ، وانشغال علماء كل فريق بالرد على مزاعم واتهامات الفريق الآخر مما أدى

إلى تقويض المكانة الدينية للمدارس اليهودية الشهيرة فى العراق ، وأفقدها سلطتها الدينية على يهود الشتات ، يدفع بعلماء اليهود ومفكريهم إلى الهجرة للأندلس بعيداً عن حلبة ميدان الصراع بين العرب والصليبيين من جهة ، وحلبة الصراع بين اليهود الربانيين والقرائين من جهة ثانية ، كل هذا جعل يهود شرق الدولة العربية الإسلامية غير مهيئين للقيام بنهضة الأدب العبرى وتطوير الدراسات اللغوية العبرية .

واختلف الحال فى الأندلس حيث كان اليهود بعيدين عن الصراع الدينى فى مشرق الدولة العربية الإسلامية ، ونجحوا إلى حد كبير فى أن يندمجوا فى حياة العرب بالأندلس حيث تمتعوا بسماحة الحكام المسلمين (١٠) ونهلوا من ينابيع العلوم العربية التى لم يكن علماؤها أقل سماحة من الحكام العرب ، فلم يفرقوا - كما يقول أشتور - بين طلاب العلم من ناحية الأديان ، ومن ثم لم يمنع أحد شباب اليهود من الجلوس إليهم والإستماع إلى دروسهم (١١) .

ولم يكتف الدارسون اليهود بتحصيل العلوم العربية المتنوعة بل إنهم شاركوا فى النهضة الأدبية العربية التى شهدتها الأندلس خلال عصر الخلافة الأموية وعصر الدويلات والإمارات العربية فى عهد الموحدين والمرابطين . ويروى لنا أحمد بن محمد المقرى نماذج من الأشعار العربية لخمسة من الشعراء اليهود ونماذج أخرى عربية من أشعار شاعرة يهودية تدعى قسمونة بنت إسماعيل اليهودى ، التى كان أبوها هو الآخر شاعراً (١٢) .

بيد أن نهضة الأدب العربى فى الأندلس وتكسُّب شعراء العربية بأشعارهم وما كان لهم من مكانة مرموقة فى المجتمع الأندلسى ، حرك الغيرة فى نفوس شعراء العبرية الأندلسيين فإذا بدوناش بن لبرط (١٣) تلميذ الجاؤون سعديا الفيومى يقود حركة التطور والتجديد فى الشعر العبرى ، ويمهد طرق نظمه على غرار أوزان الشعر العربى وقوانينه، مما أدى إلى انفلات الشعر العبرى تدريجياً من ربقة أغلال السيطرة الدينية ، وإقبال شعراء العبرية على الحياة بعقلية متفتحة ينهلون من ثقافة العصر ، وينظمون بالعبرية

فى مختلف فنون الشعر وأغراضه ، ويجددون فى أساليب العبرية وتراكيبها وكلماتها ، واضعين الشعر العربى نصب أعينهم ، يحتذون خطاه ويقلدونه فى شكله ومضمونه ، لأنهم أدركوا أن « الشعر صار فى ملة العرب طبعًا وفى سائر الملل تطبُّعًا » ، وأن «الشعر هو علم العرب ، وأن اليهود تابعة لهم فى هذه الصناعة » (١٤) .

ولم تكن اللغة العبرية بتراثها القديم المتمثل فى نصوص العهد القديم ، والمشنا ، والبيوطيم ، صالحة للتعبير عن مفاهيم النهضة العلمية والأدبية ، فالعبرية كانت حينئذ لغة شبه ميتة ، ولم تكن شائعة الإستعمال بين يهود العصور الوسطى ، ولذلك استخدم علماء اليهود اللغة العربية فى تدوين مؤلفاتهم وبحوثهم ، واستعملوا رموز الحروف العبرية فى كتاباتهم العربية بعد أن أدخلوا عليها بعض التعديلات الرمزية الضرورية لتصبح ملائمة لأداء هذه المهمة (١٥) ، وكأنهم أرادوا بذلك إحياء رموز الحروف العبرية فى أذهان الدارسين اليهود .

وأمام تلك الحالة المتردية للغة العبرية لم يستطع شعراء اليهود فى الأندلس أن ينهضوا بالعبرية نهوضًا تامًا وأن يجعلوها مستعملة فى التخاطب اليومى بين طائفتهم ، لكنهم نجحوا فى أن يجعلوا منها لغة أدبية ، وبذلوا فى ذلك جهودًا ضخمة ، حيث عملوا على تطوير معانى الكلمات والإكثار من المشتقات ، واستحداث العديد من الألفاظ والمصطلحات ، التى استعاروا بعضها من اللغة العربية واستطاعوا بذلك تنمية الثروة اللفظية للغتهم ، وتطوير طرق التعبير فيها . ومع ذلك ظلوا يشكون من ضعف العبرية طوال العصر الأندلسى . وتتضح تلك الشكوى بجلاء فى قول سليمان بن جبيرول (١٦) :

השקיף לבבי על עדת צור ואחי
מורה פליטתם אשר בשארת

ואדעה כי בשמדה מהם שפת-
קדש וכמעט היתה בעדרת

זרה לשונם מלשון עברית ולא
לשפת יהודית היתה ספרת

חצים מדבר באדומית וחצי
בלשון בני קדר אשר קדרת

جـال فكرى فى جماعــة الرب ، فصرت
معلمــاً لفــلولهــم المتبقّيــــة
وعلمــت أن اللغـــة المقـدســة فقـدت
منهـــم ، وصــارت غــير موجودة تقريباً
وأن لغتهم غريبـــة عن اللغة العبرية ، ليس
لهـــا أيـــة صــلة باللغـــة اليهودية
ونصفهم يتكلم بالأدومية ، ونصفهم الثانى
يتــكلـم بلغـــة أبنــاء قيـدار المكدّرة

ونجد الشكوى نفسها عند يهودا الحريزى [١٨] الذى أرجع ضعف العبرية إلى كراهية اليهود لها ، وعزوفهم عنها وتفضيلهم للعربية عليها فى التخاطب [١٩] . أما موسى بن عزرا [٢٠] فارجع سبب ضعف العبرية إلى عامل آخر حيث قال : « قباتصلاء الجلاء وطول مدة البقاء ذهب اللسان العبرى ، وباذ وانقطع أو كاد » [٢١] .

والواقع أن القرابة اللغوية القوية بين العربية والعبرية هى التى مكنت شعراء العبرية الأندلسيين من بث روح الحياة فى لغتهم العبرية ، حيث استطاعوا التخلص تقريباً من التأثير الآرامى الكبير على العبرية ، ووجدوا فى العربية خير معين لهم على الإنفلات التدريجى من قيود التقديس الحديدية التى كبلت العبرية طوال مئات السنين ، ووقفت حجر عثرة أمام نموها وتطورها . ومن هنا اعتمد شعراء العبرية الأندلسيون على

مصدرين أساسيين فى تجديد العبرية وتطويرها ، وقد أشار دوناش بن لبرط ، رائد التطور والتجديد فى الشعر العبرى إلى هذين المصدرين بقوله :

וגן עדנך יהו ספרי קדושים

ופרדסך יהו ספרי ערבים

لتكن الكتب المقدســة جنتك ∴ ولتكن الكتب العربية فردوسك(٢٢)

ويؤكد هذا القول أن مصدرى التطور والتجديد فى الشعر العبري الأندلسى كان أحدهما الكتب اليهودية المقدسة ، وهى أسفار العهد القديم والمشنا وما كتبه علماء اليهود عنهما من شروح وتعليقات ، وكان ثانيهما الكتب العربية بمختلف علومها وأنواعها وخاصة علوم اللغة والأدب . ولقد تتلمذ شعراء العبرية الأندلسيون على يد علماء اللغة والأدب العرب ، ووقفوا على أسرار علوم البلاغة ، والنحو والصرف ، والنقد الأدبى ، والعروض والقوافى ، وأدركوا – كما يقول موسى بن عزرا – أن العرب « نظمت ونثرت فى أكثر الأشياء وفي معظم فنون الدنيا ، من فضل ونقص ومدح وكدح ونقض وإبرام ، وفى كل التشبيهات وفى جميع المتضادات ، بما أتاح الله لها من طول اللسان وسعة البيان ، حتى أنها موهت فى تحسين القبيح وتقبيح الحسن ، وصورت الباطل فى صورة الحق ، والكذب فى صورة الصدق بالإقتدار على المقال »(٢٣) .

وعلى الرغم من تنوع المصادر العربية التى تأثر بها شعراء العبرية الأندلسيون ، فإن الشعر العربى كان فى نظرهم النموذج الأمثل الذى حاكاه كل واحد منهم فى أشعاره ، وقد ظل الشعر العربي يحظى بهذه المكانة طوال العصر الأندلسى ، بدليل قول يهودا الحريزى : « اعلموا أن الشعر الرائع الذى يمتلئ باللآلئ هو منذ البداية من ممتلكات العرب ، فهم الذين رأبوا فيه كل صدع ، ووزنوه بموازين عادلة ، ووضعوا أسسه، وأقاموا صرحه ، وأعدوا موائده ، وأطعموا أطايبه ، وبنوا غرفه ، وشيدوا قصوره »(٢٤) .

ومن هنا نستطيع أن نستنتج أن شاعر العبرية الأندلسى كان يضع نموذجاً شعرياً عربياً نصب عينيه ، ينظر فيه بإمعان ، وينظم على غراره شعره العبرى ، وأنه كان يفكر بالعربية أولاً ، ثم يحاول بعد ذلك ترجمة أفكاره العربية بالعبرية ، ولقد وضع موسى بن عزرا قاعدة للترجمة والنقل عن العربية حيث قال : « وإن ذهبت إلى تحويل معنى من العربية إلى العبرانية فخذ روحه ومعناه دون قلب ألفاظه لفظة لفظة »(٢٥) ، ومن يقرأ الشعر العبرى الأندلسى يصادف الكثير من التعبيرات العربية التى نقلت معانيها إلى العبرية (٢٦) .

بيد أن شعراء العبرية الأندلسيين ، وخاصة الجيل الأول منهم مثل دوناش بن لبرط ، وإسحاق بن خلفون (٢٧) ، وشموئيل هناجيد (٢٨) ، وجدوا أنفسهم مضطرين للتجديد فى العبرية ، لكى تصير صالحة للتعبير عن المعانى والمفاهيم والمصطلحات الجديدة فى أشعارهم ، ويلخص إبراهام بن يوسف سمات التجديد فى الشعر العبرى الأندلسى فيما يلى (٢٩) :

١ – امتناع الشعراء من استعمال الكلمات المستعارة من اللغات الأجنبية حتى لو أن هذه الكلمات دخلت فى أدب حاخامات التلمود ، مثل الكلمات اليونانية واللاتينية ، فيما عدا كلمة (אוֹקְיָנוֹס محيط) وأسماء الزهور غير الموجودة فى العهد القديم مثل كلمة (יַסְמִין ياسمين) وكلمة (וֶרֶד ورد) .

٢ – امتناعهم من تصريف الأفعال المعتلة اللام بالألف مثل تصريف الأفعال المعتلة اللام بالهاء .

٣ – استعمالهم للأسماء العبرية فى حالة الإفراد إذا كانت قد استعملت فى العهد القديم بصيغة الجمع فقط والعكس ، أى استعمالهم للأسماء فى حالة الجمع إذا كانت قد استعملت فى العهد القديم بصيغة المفرد فقط .

٤ – استعمالهم لأسماء الذات بصيغ جديدة لم ترد فى العهد القديم ، وكذلك استعمالهم للأفعال بأوزان غير موجودة فى العهد القديم .. كتكملة اضطرارية للصيغ الشائعة فى المقرا .

٥ – استخدام الكلمات بمعانٍ جديدة عن طريق استعارة المعانى الجديدة للكلمات العبرية من العربية ، مثل : צְבִי غلام حسن ، و צְבִיָּה فتاة جميلة ، و חֵמָה قدر ، مصير ، و תְּלָאוֹת הַיָּמִים نوائب الدهر ، و דָּת عقيدة ، دين ، و גִּשְׁמִי جسم ، ومن هذه الأخيرة أيضاً مصطلح גַּשְׁמִי مادّى ، وما شابه ذلك. واستعملت المعانى الجديدة أيضاً لإكساب التركيب دلالات جديدة ، مثل كلمة (אֲבִי־*) التى من بين استعمالاتها فى العربية الدلالة على أصل الشيء ومصدره ، ومن ثم استعملت لاستحداث تراكيب عديدة نحو : אֲבִי הַחָכְמָה ذو الحكمة ، و אֲבִי הַשִּׁיר رب الشعر ، و אֲבִי הַלֶּקַח أبو العلم ، وما شابه ذلك . وكذلك مفاهيم أخرى من تركيب كلمة (אֲחִי־*) التى استعملت لإيجاد مصطلح مثل : אֲחִי־הַשֵּׂכֶל بمعنى : ذو الفطنة والعلم ، وكلمة (בַּעַל־*) صاحب كذا ، وكلمة (בֶּן־*) ابن كذا ، التى استعملت لإيجاد مصطلحات مثل : בְּנֵי חָכְמָה أصحاب الحكمة ، و בְּנֵי אַהַב العاشقون ، وما شابه ذلك . وقد استعملت استعارة المعانى من العربية أيضاً فى إكساب حروف المعانى دلالات جديدة نحو : בְּאַהֲבָה من أجل الحب ، و הָבֵא בְּ أحضر ، و יָרַד בִּי أنزلنى ، و חֵלֶף בּוֹ ، وكذلك עָבַר בּוֹ بمعنى : نقله ، و וְאִם على الرغم من ، و אֲבָל بل ، وغير ذلك .

والواقع أن صاحب هذه السمات اللغوية يتجاهل مظاهر التأثيرات اللغوية العربية الأخرى فى الشعر العبرى الأندلسى ، والتى يمكن حصر أهمها فى المجالات الآتية :

١ – مجال القصائد ذات اللغتين .

٢ – مجال النحو والصرف .

٣ – مجال الكلمات والدلالات الجديدة .

أولاً : مجال القصائد ذات اللغتين

نعني بالقصائد ذات اللغتين القصائد المزدوجة اللغة ، أى التى استعملت اللغتان العبرية والعربية غالبًا فى صياغتها ونظمها ، ويوجد فى دواوين الشعر العبرى الأندلسى العديد من هذه القصائد ، التى تعد شاهداً بارزًا على مدى قوة تأثير اللغة العربية فى الشعر العبرى خلال العصر الأندلسى ، فعلى الرغم من أن شعراء العبرية فى ذلك العصر اختاروا اللغة العبرية لتكون لغة لأشعارهم ، لكنهم لم يستطيعوا التخلص نهائيًا من سلطان اللغة العربية عليهم وتغلغلها فى ثقافاتهم وسيطرتها على عقولهم وتفكيرهم .

وأول ما يصادفنا من نصوص عربية فى قصائد الشعر العبرى الأندلسى تقدمات عربية مكتوبة برموز الحروف العبرية ، من مثل تقدمة القصيدة السادسة فى ديوان إسحاق بن خلفون ، حيث قيل : « وكتب يمدح الربى يهودا بن يوسف » (٤٠) ، ومن مثل تقدمة القصيدة المائة والسادسة والسبعين فى ديوان موسى بن عزرا ، حيث قيل : « وخاطب أبا إبراهيم بن بارون مستديمًا تأليفه الملقّب بالموازنة على قافية الفاء » (٣١) وغير ذلك من التقدمات العربية التى تعتبر ذات أهمية كبيرة فى تحديد غرض القصيدة من ناحية ، وفى ذكر أسماء الأشخاص أو المؤلفات أو الأحداث من ناحية ثانية .

ومع أن التقدمات العربية تختلف أحيانًا من شاعر لآخر ، ومن قصيدة لأخرى ، فإنها كثيرًا ما تتضمن معلومات هامة ذات قيمة أدبية أو تاريخية أو علمية أو اجتماعية . ويرى إسرائيل ليفين أن التقدمات العربية لقصائد الشعر العبرى الأندلسى كتبها جماعة النسّاخ الذين كانوا يقومون بنسخ الأشعار العبرية (٣٢) . وربما كان ذلك كذلك لأن غالبية تلك التقدمات العربية تتضمن ضمير الغائب ، مما يشير إلى أن كاتب كل واحدة منها لم يكن الشاعر نفسه . لكننا لو عرفنا أن الشعر العبرى الأندلسى - كما يقول أشتور - كان يلقى فى غرف الإستقبال فى قصور أثرياء اليهود وذوى المناصب الهامة منهم (٣٣) ، ولو قرأنا المقدمة العربية التى وضعها يوسف بن شموئيل هناجيد لديوان

والده » הַבַּן חָזָה לֵידָה ابن المزامير » والتى قال فيها : « هذا الديوان من أقواله الموزونة والقطعات على أعاريض شتى كانت تغنّى بحضرته » (٣٤) ، أى فى وجود والده ، ولو تأملنا هذا وذاك بعناية لاستطعنا أن نقول إن الشاعر نفسه كان يشارك فى صياغة التقدمات العربية لقصائده إما بالتوجيه أو بالمراجعة أو بالتصحيح ، لأنه صاحب القصيدة التى تكتب لها التقدمة العربية .

ولم يقتصر تداخل النصوص العربية فى الشعر العبرى الأندلسى على هذا فحسب ، بل أدخل شعراء العبرية فى موشحاتهم أبياتًا وأشعارًا عربية مكتوبة برموز الحروف العبرية . وتختلف مواضع تلك الأبيات والأشعار العربية فى متن الموشحة العبرية فتارة ترد فى داخلها ونهايتها ، وتارة أخرى تقتصر على نهايتها ، مما أوجد نمطين متمايزين من أنماط القصائد ذات اللغتين ، أحدهما النمط المتشابك الذى تتداخل فيه الأبيات والأشطار العربية بأبيات الموشحة العبرية ، وثانيهما النمط الختامى الذى ترد فيه الأبيات والأشطار العربية فى نهاية الموشحة العبرية .

ومن أمثلة النمط الأول موشحة لإبراهيم بن عزرا (٣٥) مؤلفة من خمس فقرات وخارجة ، وكل فقرة مكونة من غصن ذى أربعة أشطار ومن قفل ذى ثلاثة أشطار ، أما الخارجة فمكونة من أربعة أشطار . وتوجد الأبيات والأشطار العربية فى نهاية الأغصان الخمسة وكذلك فى الخارجة . وقد وضعت خطًا تحت النص العربى الوارد فى أغصان وخارجة الموشحة التالية بغرض تحديده وبيان موضعه .

ويبدأ الشاعر الغصن الأول بقوله :

מבדוד אמון בחיק

משרה / יאבקר

צבי תלאות

ולכנהם אלסבק

من هجر مرب في كنف

سلطـــان تصـارعني

متـــاعـــب

ولكنهـــم السبـــق

والمعنى : كأن المتاعب في سرعة تتابعها عليه مثل خيل السباق .

والغصن الثاني :

הָה לְבַב עָזַב בְצוֹק

פֵרוּד/יִבְתֵקּ

חפִיף/רפתל גבאח

אלטיר יכפק

آه : ترك قلب في قلـق

الإنفصـــال ، تتمـزّق

نيـاطـه ، ومثـل جناح

الطــــير يخـفـق

والمعنى : خفقات القلب من شدة تألمه يشبه رفرفة جناح طير مذبوح .

والغصن الثالث :

אְם לְה יוֹם יַחֲלִיק

לְשוֹן/וְאִם מְחִקר

פְלִיו /גדא פיגר

סהמא בה תרשק

إذا داهنــــك يومًا ،

وخــاطبــكبلســان ،

معسول ، غـدا فيجزّ

سهمـــًا بـه ترشف

والمعنى : أن الزمان خدّاع فيوم أن يصفو يجهّز سهم الغدر فى اليوم التالى .

والغصن الرابع :

יום אשר כזב אפיק

צדק וגם בעתקו

מימיו ויבשו פקד

אצחי בה יפהקו

يــوم أن نضب ينبوع

العدل ، وتحوّلت مياهه

أيضـًا وجفّت ، فقد

أضحى بــه يفهــق

والمعنى : أنه صار يستغيث بحبيبه وممدوحه الذى جفاه لينقذه من حشرجة الموت.

والغصن الخامس :

אל תהיו יועצים לריק

שרים והתאפקו

הדא אלדי עאלם

אלעלא בה ישפק

أيها الأمراء ألا تتعبوا أرواحكم

عبثـًـا ، وتمـالكـوا أنفسـكم

هــــذا الـــذى عــالـــم

العـــــلا بــــه يشـــــفق

والمعنى : أن الله سبحانه وتعالى هو الذى سوف يشفق عليه ويتغمده برحمته .

وكانت الخارجة بكاملها من أبيات وأشطار عربية على النحو التالى :

אלגזאל שק אלחריק

ואלסלאלק תרהק

מא חזני אלא תרהק

אד̇א לם ילחק

الغـزال شـق الحريق

والســـلالــق ترهـق

مـا حـزنى إلا حـريـد

إذا لـــم يلحـــــق (٣٦)

والمعنى كما ذكره دافيد كاهانا أن الغزالة (الفتاة الحسناء) انطلقت إلى الدغل ، والنابحون يتعقّبونها ، وحزنه كبير على واحدة لم يلحق بها (٣٧) .

ويتضح من هذا النموذج المزدوج اللغة كيف استعان الشاعر بالأشطار العربية فى نظم أغصان موشحته ، وكيف جاءت الخارجة بكاملها بنص عربى خالص . وقد تضمن الغصن الأول شطرة عربية واحدة وتضمنت الأغصان الثانى والثالث والرابع

شطرة عربية ونصف شطرة . وتضمن الغصن الخامس شطرتين عربيتين كاملتين . وصيغت جميع هذه الأبيات والشطرات بالعربية الفصيحة كما هو واضح من نصها وتراكيبها (٣٨) .

أما النمط الثانى ، وهو النمط الختامى ، فهو الأكثر شيوعًا فى دواوين الشعر العبرى الأندلسى ، وهو يختلف من ناحية عدد أبياته وأشطاره ، حيث توجد الخارجة العربية التى بنى عليها شاعر العبرية موشحته . وتوجد عدة أنواع من هذه الخرجات العربية التى يمكن حصرها فى الأنواع التالية :

(١) الخارجة المؤلفة من شطرين ، مثل قول شيموئيل هناجيد :

עשקין אעתנקא /רב לא יפתרקא (٣٩)

عاشقين اعتنقا / ربٌ لا يفترقا

(٢) الخارجة المكونة من بيتين ، مثل قول موسى بن عزرا :

טלמתני פי אלחב/טלמא מבין
ביני וביניך רב/אלעאלמין (٤٠)

ظلمتنى فى الحب / ظلماً مبين
بينى وبينك رب / العالمين

(٣) الخارجة المكونة من سطرين فى كل واحد منهما ثلاثة أشطار ، مثل قول يوسف بن صديق :

חביבי קד ירחל/ופאדה לם יבזל/
ואי צבר לי

לבד לי אן אחמל /אר איש עסא יעמל/
קד בלי (٤١)

حبيبى قـــد يرحـل / وعـــادة لـم ينزل / وأى صـــبر لـــى

لابـدّ لى أن أحمــل / أو إيش عسى يعمل / مـــن قـــد بـــلى

(٤) الخارجة المكونة من أشطار غير متساوية فى الحجم ، مثل قول شيموئيل مناجيد :

אללה יוסאיל למן בן/חביבי

יאמור חית ישי אלזמן/יג׳יבו (٤٢)

الله يسائـل لمـن بـان / حبيبو

يأمور حيث يشى الزمن / يجيبو

(٥) الخارجة المؤلفة من سطرين فى كل واحد منهما أربعة أشطر ، مثل قول موسى بن عزرا :

באללה רסול/קל ללכליל

כיף אלסביל /ויבית עבדי

כלף אלחגל /אעטיה הלאלי

עלי אלנבאל/ואזיד בהדי

(٤٣)

بـالله رســـول / قـــل للخليـــل ∴ كيـــف السبيل / وبييـــت عنـــدى

خلـــف الحجال / أعطيـــه دلالى ∴ عـــلى النبـــال / وأزيـــد نهـــدى

(٦) الخارجة العربية المكونة من ستة أشطار أو ثلاثة أبيات ، مثل قول إبراهيم بن عزرا:

הבלובא ואבתליבא

ואים יקול אלבאס פיבא

קום בנא יא בור עיבי

בגעל אלשך יקיבא

ובנאדי פי אלברארי

קד מלכבא מן הדיבא (٤٤)

وبـلونــــا وابتلينــــا

وايش يقول الناس فينا

قــوم بنـا يا نـور عينى

نجعــل الشــك يقينــا

وننــادى فى الــبرارى

قــد ملكنــا من هوينـا

وواضح أن هذه الأنواع الستة من الخرجات العربية مختلفة من ناحية عدد أبياتها وأشطارها . وأن لغتها مشوبة ببعض الألفاظ والمصطلحات العامية ، ولم يُلتزم فيها بقواعد التركيب فى العربية الفصحى ، ففى النوع الأول يرد المثنى (عاشقين) منصوبًا وحقه الرفع (عاشقان) لأنها مبتدأ . وفى النوع الثانى ترد الصفة (مبين) ساكنة النون والصواب النصب (مبينًا) لأنها صفة لمنصوب ، وفى النوع الثالث كلمة (إيش) العامية بدلاً من (أى شىء) ، بالإضافة إلى كتابة كلمة (عسى) بحسب منطوقها وليس بالياء . وفى النوع الرابع نجد ضمير المفرد الغائب بالواو فى (حبيبو) و (يجيبو) والصواب (حبيبه) و (يجيبه) ، بالإضافة إلى إشباع حركة عين الفعل (يأمر) حتى صارت (يأمور) ، وتغيير (يشاء) إلى (يشى) . وفى النوع الخامس حذفت (يا) النداء قبل المنادى (رسول) ، وفى النوع السادس وردت الكلمة المنحوتة (إيش) السابقة ، و (قوم) فعل أمر بدلاً من (قُمْ) . وجميع هذه التغييرات من سمات العربية العامية التى كانت مستعملة فى التخاطب بين الناطقين بالعربية الدارجة فى العصر الأندلسى ، وما تزال موجودة إلى الآن فى بعض اللهجات العربية الحديثة .

والجدير بالذكر أن هذه الخاصية اللغوية صارت من خصائص الموشحات العبرية، وخاصة خرجات الموشحات العربية ، التى استعان بها شعراء العبرية فى نظم موشحاتهم ذات اللغتين . ولذلك قال دافيد يلين : إنّ فى الأشعار الغزلية التى نظمت على هيئة الموشحات غالبًا ما أخذ شعراء الأندلس بيتًا من قصيدة غزلية عربية مصاغ باللغة العامية المستعملة فى التخاطب اليومى ، وبنوا عليه هيكل القصيدة (٤٥) .

وتوجد سمة لغوية أخرى فى الخرجات العربية للموشحات العبرية ، وهى تضمنها لبعض كلمات ومصطلحات من العامية الأسبانية التى كانت تسمى بالرومانثى . وقد أوضح شيرمان الألفاظ العربية المختلطة بألفاظ الرومانثى فى هذا النوع من الخرجات العربية المختلطة ، مثل قول يوسف بن صديق (٤٦) :

כפרי מאמה/מי אלחביב אשתא דיאנה (٤٧)

وترجمتها :

يا أمى ! ماذا أفعل / فحبيبى واقف أمام الباب

ولم تقتصر القصائد العبرية ذات اللغتين على الموشحات العبرية فحسب ، بل إننا نجد أشعارًا عربية فى نظم قصائد عبرية من غير الموشحات ، مثل القصيدة التى نظمها يهودا الحريزى بالعبرية والعربية والآرامية (٤٨) ليثبت تمكّنه من اللغات الثلاث ، ومثل قصيدة سليمان بن جبيرول التى بلغت تسعة وأربعين بيتًا ، وكانت خاتمتها بالعربية التى بدأ بها الشاعر من الشطرة الثانية فى البيت الثالث والأربعين ، ثم أكملها بشعر عربى إلى نهايتها المكونة من ستة أبيات ونصف البيت . وقد رقمت الأبيات هنا للإشارة إلى موضع النص العربى .

תאות לבבי לדוד ** עד אן ומותי תקרבי
הן בין שודים גאסף ** להפה עלי מא חל בי
להפה עלי קוט גדו ** לם יעוד מארבי
להפה עלי מכתי בהם ** ועלי עסים תנסבי
להפה עלי זמאן אבי ** קד טאל פיה תעגבי
להפה עלי סקע אלדי ** קד צאק פיה מטלבי
בקית פיה מפרדא ** חתי אסתחב תגרבי
חל אלגפא מקאלתי ** אללה יעלם מדהבי (٤٩)

٤٢ -. منيـة قلبى للترحـــال ∴ فإلى متى تقرّبين أجلى

٤٣ - ها قد حبس مع الثيران ∴ لهفـة عـلى ما حـلّ بى

٤٤ - لهفـة على قـوم غدوا ∴ لـم يشعـروا مـأربى

٤٥ - لهفـة عـلى مكثى بهم ∴ وعـلى عظـيم تنسّبى

٤٦ - لهفـة عـلى زمـان أبى ∴ قـد طـال فيـه تعجّبى

٤٧ - لهفـة عـلى سقع الذى ∴ قـد ضـاق فيـه مطلبى

٤٨ - بقيت فيـه مفـردا ∴ حـتى استحبّ تغـرّبى

٤٩ - حـلّ الجفـا مقـالتى ∴ اللـه يعـلم مذهـبى

وتختلف الخاتمة العربية هنا عنها فى الموشحات العبرية ، فهى هنا بالعربية الفصيحة ، بينما هى هنالك بالعربية العامية أو بالعامية المختلطة . ولا شك أن السبب فى دخول النصوص العربية فى القصائد العبرية ذات اللغتين يرجع إلى تأثير العربية فى شعراء العبرية الأندلسيين لكونها لغة حديثهم اليومى من ناحية ، ولغة تعليمهم واكتسابهم للعلوم العربية من ناحية ثانية ، وربما كانت غايتهم من ذلك تزيين بعض قصائدهم ببعض الأشعار العربية ، لا سيما أن تلك القصائد المزدوجة اللغة كان يتغنى بها فى مجالس اللهو والطرب اليهودية .

ثانياً : مجال النحو والصرف

على الرغم من القرابة اللغوية الشديدة بين العربية والعبرية ، فإن لكل واحدة منهما خصائصها اللغوية الذاتية ، التى تميزها عن الأخرى ، ولولا هذه الخصائص التمييزية ما جاز أن تسمى كل واحدة منهما لغة ، ولاعتبرت اللغتان لهجتين للغة واحدة . ولقد كان شعراء العبرية الأندلسيون حريصين على نظم التراكيب العبرية فى صياغة أشعارهم ، غير أن إعجابهم القوى باللغة العربية وبالشعر العربى (٥٠) جعلهم يتأثرون بقواعد النحو والصرف العربى ، ووجدت ملامح هذا التأثير وسماته فى مظاهر متنوعة يمكن إجمالها على النحو التالى :

١ - الإعراب :

من المعروف أن العبرية لغة سامية غير معربة ، وأنها فقدت الإعراب منذ انفصالها القديم عن اللغة السامية الأصلية ، والدليل على ذلك وجود آثار قليلة للإعراب فى نصوص العهد القديم (٥١) . ويختلف الحال بالنسبة للغة العربية ، فهى اللغة السامية الوحيدة التى حافظت على الإعراب وما تزال محتفظة به حتى اليوم .

وتؤكد شواهد الإعراب فى الشعر العبرى الأندلسى ، مدى قوة التأثيرات اللغوية العربية فى أشعار شعراء العبرية بالأندلس ، رغم قلة هذه الشواهد الإعرابية فيها . ولم يستطع شعراء العبرية الأندلسيون تجاهل قواعد الإعراب فى العربية عند استخدامهم لأسماء ممدوحيهم من اليهود ممن تسمَّوا بالكنايات العربية ، ومن ذلك كنية (أبو إسحق) التى كانت تطلق عند اليهود على من يسمَّى بإبراهيم ، والتى نجدها فى قول إسحاق بن خلفون :

אדוני אבאא אסחק * קחה שירי בך הוחק (٥٢)

يا سيدى يا أبا إسحـــاق ∴ تقبَّل قصيدة رصَّعتها من أجلك

وهنا استخدم الشاعر تركيبًا إضافيًا فى حالة النداء ، والمنادى المضاف يأتى منصوبًا فى العربية ، حيث تظهر علامة النصب فى المضاف دائمًا ، ومن ثم نصب الشاعر كلمة (אַבָ أب) بالألف [٥٣] ، لأنها من الأسماء الخمسة التى ترفع بالواو وتنصب بالألف وتجرّ بالياء .

وجاء اسم العلم ذاته فى حالة الجر فى قصيدة أخرى للشاعر نفسه حيث قال :

(٥٤)

לְהַשַּׂר אֲבִי אִסְחָק גְּבִירִי אֲשֶׁר נוֹדַע
בְּאַפְסֵי אֲרָצוֹת עִם רְחוֹקִים כְּבִשְׁכֵנָיו

للشريف أبى إسحاق ، مولاى ، الذى يعرف

عند البعيدين فى أقاصى البلاد مثلما يعرف عند جيرانه

ولقد حافظ ابن خلفون هنا على الإعراب ، حيث جرّ كلمة (אֲבִי أب) بالياء [٥٥] للسبب الذى أوضحته آنفًا ، ولأن الكنية (أبو إسحاق) بدل من (הַשַּׂר الشريف) المجرورة باللام ، والبدل من المجرور يكون مجرورًا مثله ، وأبو إسحاق الممدوح هنا هو أبو إسحاق إبراهيم بن عطا الذى كتب إليه ابن خلفون قصيدته الأولى بغرض المدح ، وقيل فى تقدمتها العربية : « وقال ممتدحًا للشيخ أبى إسحاق إبراهيم بن عطا أطال الله بقاءه » [٥٦] ، وهو نفسه الممدوح الذى كتب إليه ابن خلفون قصيدته الثانية ، وذكر فى تقدمتها العربية : « وكتب لإبراهيم بن عطا يوم نزوله إلى عُرس صهره بن غياث » [٥٧] .

ومن شواهد الإعراب أيضًا ما نجده فى أسماء الأعلام العربية التى كان يهود الأندلس يتسمّوْنَ بها ، والتى ورد بعضها فى أشعار شموئيل هناجيد ، مثل كنية (أبو حسّان) التى جاءت منصوبة المضاف فى حالة النداء (אֲבָא חַסָּן أبا حسّان) [٥٨] ، ومثل كنية (ابن أبى موسى) التى وردت فيها كلمة (אֲבִ أب) مجرورة بالياء لأنها مضافة إلى كلمة (ابن) قبلها فى تركيب (בֶּן אֲבִי־מוּסָא ابن أبى موسى) [٥٩] .

٢ – واو القسم :

تستعمل العبرية حرفين من حروف المعانى للقسم، أحدهما الباء والثانى اللام(٦٠)، والحرف الأول أكثر استخداماً فى العبرية من الحرف الثانى ، ولذلك نجد باء القسم مستعملة بكثرة فى الشعر العبرى الأندلسى ، كما يوجد فى العبرية نمط ثالث للقسم ، وهو القسم بدون استخدام الباء أو اللام .

وعلى الرغم من وجود ثلاثة أنماط للقسم فى العبرية على هذا النحو فقد استعار شعراء العبرية الأندلسيون واو القسم من العربية ، واستعملوها بكثرة ملفتة للنظر فى أشعارهم ، من نحو قول موسى بن عزرا :

וְחֵי אַהַב אֲשֶׁר לָהֶם בְּנַפְשִׁי
וְחֵי מַכְאוֹב יְחִידָתִי בְּנוּדָם (٦١)

وحيـــاة الحـب الـذى أكنـه لهـم فى نفسى

وحيـــاة تـــألّـــم روحـــى بسبب فـــراقهـــم

ولعل الشاعر شموئيل هناجيد أكثر شعراء العبرية الأندلسيين استخداماً لواو القسم العربية ، التى لم يعرف استخدامها فى العبرية قبل العصر الأندلسى .

٣ – واو رُبَّ :

تضمر (رُبَّ) مع الواو فى نحو : ورجل أكْرَمْتُ ، بمعنى : ورُبَّ رجل أكرمته . وتختص واو رُبَّ بالدخول على الأسماء ، لأنها تجرّ ما بعدها ، والجرّ من خصائص الأسماء . ولقد استعمل شعراء العبرية الأندلسيون واو رُبَّ فى أشعارهم ، على الرغم من أن هذا الإستعمال غير معروف فى العبرية قبل العصر الأندلسى .

ومن ذلك قول سليمان بن جبيرول :

ואומר אל תחשה * לבבך פן יקשה
עניתיו איך אחשה * וכליותי חרות (٦٢)

و (رُبَّ) قائل لى : لا تصمت ∴ لكيلا يقسو قلبك

فأجبته قائلاً : كيف أصمت ∴ وأحشائى محترقة

ومن اليسير تحديد واو رُبَّ فى الشعر العبرى الأندلسى ، وتمييزها بسهولة عن واو العطف التى تشبهها فى حركتها ورمزها ، عن طريق التركيب وسياق المعنى ، حيث يوجد دائمًا جملة جوابية لجملة واو رُبَّ ، بينما لا توجد الجملة الجوابية فى تركيب واو العطف . وربما تأتى الجملة الجوابية عقب جملة واو رُبَّ مباشرة ، كما فى المثال السابق، وربما تتأخر الجملة الجوابية عقب جملة واو رُبَّ مباشرة ، كما فى المثال السابق ، وربما تتأخر الجملة الجوابية فى الشعر العبرى الأندلسى ، على نحو ما نجد فى قصيدة سليمان بن جبيرول ، التى يبدأها بقوله :

ואומר אל תישן * שתה יין ישן

و (رُبَّ) قائل لى : لا تنم ∴ واشرب خمرة معتّقة

ثم تأتى الجملة الجوابية فى البيت التاسع عشر من القصيدة ذاتها ، حيث يقول الشاعر نفسه :

(٦٣)
גערתיהו דום דם * עלי זאת איך תקדם

زجرته قائلاً : اسكت اسكت ∴ كيف تجرؤ على قول هذا !

أضف إلى ذلك وجود النقطتين المتعامدتين بعد الإسم الذى يلى واو (رُبَّ) ، وهما الرمز الذى يدلّ على معنى القول ، ومن ثم أتى اسم الفاعل (אומר قائل) بعد واو (رُبَّ) فى الشعر العبرى الأندلسى دائمًا .

٤ – إفراد الفعل قبل الفاعل الجمع :

من خصائص تركيب الجملة الفعلية فى اللغة العبرية التطابق بين الفعل والفاعل فى تركيب الجملة الفعلية ، فإذا كان الفاعل مفرداً كان الفعل قبله مفرداً ، وإذا كان الفاعل مثنى أو مجموعًا وجب أن يكون الفعل قبله مجموعًا أيضًا ، والمقصود بإفراد الفعل وجمعه هنا ليس الإفراد والجمع الذى يحدث فى الأسماء ، وإنما المقصود من ذلك وجود ضمير الجمع الدّالّ على الجماعة قبل الفاعل الجمع أو المثنى طبقًا لحالتى المذكر والمؤنث من ناحية ، ولحالة زمن الفعل من ناحية ثانية . ولا يوجد مثل هذا التطابق بين الفعل وفاعله فى العربية الفصيحة إلا نادراً (٦٤) ، ومن ثم تتمايز اللغتان العربية والعبرية بعضهما عن بعض فى تركيب الجملة الفعلية ، فالعربية اهتمت بالحدث ، والعبرية اهتمت بالتطابق . وقد لاحظ الدكتور دوف يردين أن الشاعر شموئيل هناجيد لم يراع التطابق بين الفعل (المسند) والفاعل (المسند إليه) فى قوله :

יַחְשׁוֹב כָּל בְּנֵי אִישׁ * כִּי תְמוּתָהּ בּוֹ לְחַיִּים (٦٥)

يظـن جميع الناس / أن موتها فيه للحياة

وكان القياس يقتضى أن يقول الشاعر (יַחְשְׁבוּ يظنـون) بدلاً من قـولـه (יַחְשׁוֹב يظن) ، طبقًا لنظام تركيب الجملة الفعلية فى العبرية . لكن شموئيل هناجيد تأثر هنا بنظام الجملة الفعلية العربية ، فذكر الفعل مفرداً ومجرداً من الضمير الدال على الفاعل الجمع .

٥ – صيغة إسم الفاعل :

صيغة إسم الفاعل من الفعل الثلاثى المجرد مشتقة دائمًا فى العبرية على وزن (פּוֹעֵל فاعل) ، وقد لاحظ الدكتور دوف يردين أيضًا أن الشاعر شموئيل هناجيد يكثر من استخدام وزن (פָּעֵל فاعل) فى صياغة واشتقاق اسم الفاعل من أفعال عبرية ثلاثية كثيرة ، مثل صيغة اسم الفاعل من الفعل الثلاثى (צָהֵל صَهِلَ) فى قوله :

וְלֹא תִרְאֶה לְבַד לַהַט שֶׁלַח חִים

וְלֹא תִשְׁמַע לְבַד רִגְשַׁת צְהָלִים (٦٦)

ولا ترى سوى بريق (السهام) المارقـة

ولا تسمع غير جلبة (الخيول) الصاهلة

فكلمة (צְהָלִים صاهلة) صفة لموصوف محذوف تقديره (סוּסִים خيول ، أحصنة) ، وهى صفة لجمع مذكر مفرده (צָהָל صاهل) . وكان القياس أن تصاغ على وزن (פּוֹעֵל فاعِل) ، فيقال : (צוֹהֵל صاهل) ، وأن تجمع على (צוֹהֲלִים صاهلة) ، لكن شموئيل هناجيد اشتقها على صيغة (פָּעָל فاعِل) العربية . ولعل الموسيقى الداخلية للبيت هى التى دفعته إلى ذلك ، حيث تتوافق آخر كلمة فى الشطرة الأولى مع آخر كلمة فى الشطرة الثانية من ناحية الموسيقى المقطعية والنبرية . وربما كان لصيغة اسم الفاعل من الثلاثى الصحيح فى الآرامية أثرها أيضًا فى هذا النوع من أسماء الأفعال غير القياسية فى العبرية .

ولا شك أن هذه الظاهرة والظواهر الأخرى السابقة تؤكد مدى تأثر شعراء العبرية الأندلسيين بنحو العربية وصرفها ، وتمثل نوعًا هامًا من أنواع التأثيرات اللغوية العربية فى الشعر العبرى الأندلسى ، لأنها مست جوهر اللغة العبرية فى صميم خصائصها الذاتية ، ولعل هذا هو السبب فى استبعادها – فيما عدا واو القسم – من الشعر العبرى بعد العصر الأندلسى ، لأنها تتنافى مع طبيعة العبرية وقواعد نحوها وصرفها .

ثالثاً : مجال الكلمات والدلالات الجديدة

ذكرنا من قبل أن اللغة العبرية كانت قبل العصر الأندلسى فقيرة فى ثروتها اللفظية إلى حد كبير ، وقلنا إن شعراء العبرية الأندلسيين بذلوا جهوداً ضخمة فى سبيل إثراء المعجم العبرى بالعديد من المشتقات والكلمات الجديدة . وقد استطاع أولئك الشعراء أن يحوّلوا العبرية من لغة شبه ميتة ومهجورة من قبل اليهود إلى لغة أدبية تُنْشَد بها الأشعار فى مجالس اللهو والطرب عندهم مثلما تنشد الأشعار العربية فى مجالس اللهو والطرب عند العرب .

لكن مهمة إثراء المعجم العبرى لهذا الغرض لم تكن سهلة وميسورة ، فقد كان إحياء العبرية على المستوى الأدبى يحتاج إلى الكثير من الكلمات والمصطلحات والمعانى لكى يستطيع شعراء العبرية محاكاة الشعر العربى ، ومن ثم دعت الضرورة إلى إدخال معان جديدة على الكلمات العبرية كلما وجد شاعر العبرية وجهاً من وجوه الشبه اللفظى أو الصوتى أو المعنوى بين الكلمة العربية والكلمة العبرية ، وهكذا اكتسبت الكلمات العبرية دلالات جديدة لم تكون تدل عليها من قبل . ويبدو هذا بوضوح فى المعجم الذى صنفه الدكتور دوف يردين لدواوين شموئيل هناجيد الثلاثة : (בֶּן תְּהִלִּים ابن المزامير) ، و (בֶּן מִשְׁלֵי ابن الأمثال) ، و (בֶּן קֹהֶלֶת ابن الجامعة) ، حيث يوجد العديد من الكلمات والمصطلحات التى استعملها هناجيد بمعان جديدة (٦٧) .

ولم تكن الكلمات العبرية بمشتقاتها التى استحدثها شعراء العبرية الأندلسيون كافية لنظم الشعر العبرى ، فشعراء اليهود وجدوا أنفسهم أمام مفاهيم ومعان عربية متنوعة عجز المعجم العبرى عن التعبير عنها ، ومن ثم اضطروا إلى استعارة ألفاظ عربية لكى يتمكنوا من التعبير عنها فى أشعارهم .

وسوف نعرض فيما يلى لأمثلة قليلة من كلا النوعين مع الإشارة إلى التجديد فى المعنى للكلمة أو اقتراضها من العربية .

١ – كلمة (מַעֲנֶה) جواب ، ردّ :

من الكلمات العبرية المقرائية (٦٨) ، التى وجد تادرس أبو العافية بينها وبين كلمة (معنى) العربية شبهًا لفظيًا ، فاستعملها بالمعنى العربى فى قوله :

וְחָזַק מַעֲנֵיהֶם בּוֹ יְכַלּוּ
וַיְבֹאוּ עֲיֵפִים לַתְּהִלָּה (٦٩)

واكتملت فيه قوة معانيها ∴ فوردت قاصرة عن المدح

٢ – كلمة (ولد) :

كلمة عربية يقابلها فى العبرية (יֶלֶד) بإبدال الواو ياء . ووردت فى قول إسحاق بن خلفون :

וְהוּא יוֹסֵף וְלַד יַעֲקֹב אֲשֶׁר הוּא
כְּמוֹ יוֹסֵף בְּנוֹ יַעֲקֹב בְּזָדוֹן (٧٠)

وهو يوسف ولد يعقوب ، الذى ∴ مثل يوسف بن يعقوب نذيره

٣ – كلمة (פְּרָת) نهر الفرات :

إسم لنهر قديم ورد ذكره فى العهد القديم كواحد من أنهار الجنة الأربعة (٧١) ، وهو أحد نهرين كبيرين فى بلاد الرافدين القديمة ، واستعمل العرب تسميته للدلالة على عنوبة الماء وحلاوته فى أشعارهم ، وتأثر بذلك شعراء العبرية فى الأندلس على نحو ما نجد فى قول موسى بن عزرا :

(٧٢)
בְּכוֹס מֵמֵי פְרָת קָפָא * וְיַיִן בּוֹ כְּמוֹ רִצְפָּה

فى كأس به مياه عذبة متجمدة ∴ وخمــر كأنهــا جمــرة نــار

٤ - كلمة (منيع) :

كلمة عربية تفيد المبالغة فى منع الشىء ، وهى من الكلمات التى استحدثها شعراء العبرية الأندلسيون بعد أن استعاروها من العربية ، واستعملوها بمعناها العربى الذى يفيد المبالغة ، بعد أن أخضعوها لنظام صيغ الكلمات فى العبرية ، على نحو ما نجد فى قول إسحاق بن خلفون :

ונסמכתי כאיש נסמך ונשען
במגדל-עז וחומת-אש מביצה (٧٣)

واعتمدت عليك كإنسان يستند ويتكئ ∴ على قلعة قوية وحصن مدجج منيع

٥ - كلمة (חָמַד) اشتهى ، رغب :

كلمة مقرائية (٧٤) استعملها موسى بن عزرا بمعنى : حَسَدَ ، فى قوله :

ואיכה יחמד הים לגבר
שתי ידיו כמימי סוף ויכו (٧٥)

وكيــــف يحســــد البحــــر رجــــلاً

تفيض كلتا يديه كالبحر الأحمر والبحر والأبيض

ويؤكد داقيد يلين أن الفعل (יַחְמֹד) مستعمل هنا بمعنى (קִנֵּא حسد ، غار من) (٧٦) ، بيد أن هذا المعنى بعيد جداً عن معنى الفعل فى البيت ، كما أنه لا توجد علاقة بين الفعل فى البيت ونظيره العربى (حَمَدَ الشىءَ ، اشتهاه) . ويبدو أنه قد حدث تصحيف من النساخ فى حرف (מ) الميم ، الذى يشبه رمز (ס) السامخ ، وأن الفعل كان أصله (יַחְסֹד يحسد) ، والدليل على ذلك عدم وجود صلة معنوية بين الفعل (חָמַד) العبرى ومعنى (حسد) من ناحية ، والتشابه بين رمزى الميم والسامخ فى العبرية من ناحية ثانية .

٦ – كلمة (هارون) :

إسم علم عربى يقابله فى العبرية (אהרן) .وتوجد التسمية العربية فى أشعار الألغاز والأحاجى العبرية ، التى حاكى بها شعراء العبرية الأندلسيون أشعار الألغاز والأحاجى العربية ، وذلك كما فى قول إبراهيم بن عزرا :

אם תהפך מלה למצוא שמו תראה
איך תחשוב כי הוא בעלם והוא בראה (٧٧)

إذا قلبت الكلمة لتعثر على اسمه تراه

فكيف تظــن أنــه خفىّ ، وهو ظاهر

فكلمة (בראה ظاهر) فى آخر البيت الثانى مقلوب اسم (هارون) العربى ، وليست مقلوب اسم (אהרן) العبرى .

٧ – كلمة (الربيع) :

كلمة عربية يقابلها فى العبرية (אביב) . وقد استعمل شموئيل هناجيد الكلمة العربية فى قوله :

הנה ימי הקר כבר עברו * וימי רביעה הסתו קברו (٧٨)

هـا قـــد انقضـت أيام الـبرد ∴ وأنهت أيام الربيع فصل الشتاء

ويرمـز الشـاعر لأيام الشتـاء فى البيت تارة بأيام البـرد ، وتارة أخرى بفصل الخريف ، كما حرّك حرف العين فى الكلمة العربية (ربيع) بالفتحة الطويلة (قامص) وأضـــاف الهــاء الســـاكنـة غـيـر المنطــوقــة ، ممـا أدى إلى تحـريف الكلمـة العربيـة وتشويههـا .

٨ – كلمة (הִשְׁכִּיב نَوَّم ، أرقد ، أضجع) :

كلمة مقرائية استعملت فى العهد القديم بالمعانى المذكورة [٧٩] . وهى تتشابه لفظًا مع كلمة (أسكب) العربية . ومن ثم استعملها يهودا اللاوى [٨٠] بمعنى الكلمة العربية فى قوله :

הַגּוֹזֵר וְאֵין מֵפֵר גְּזֵרוֹתָיו * עַל קִבְרוֹ יַשְׁכִּיב טַל אוֹרוֹתָיו
(٨١)

الحاكم ولا رادّ لأحكامه ∴ يسكب طلّ أنواره على قبره

وقد استخدم الشبه اللفظى بين الكلمة العربية والكلمة العبرية فى إضافة معنى جديد للكلمة الثانية .

٩ – كلمة (בִּקֵּר زار ، امتحن ، اختبر ، دقّق ، راقب ، استعرض) :

كلمة مقرائية مستعمنة بهذه المعانى المتنوعة فى مواضع شتى من العهد القديم [٨٢] . وهى تتشابه لفظًا مع كلمة (بَكَّرَ) العربية ، مما جعل شعراء العبرية الأندلسيين يستعملون الكلمة العبرية بمعنى الكلمة العربية ، كما فى قول إسحاق بن خلفون :

בְּמִשְׁכָּבִי קְרָבַי יֶהֱמוּ בָךְ * וְעַל כֵּן לַחֲזוֹת אוֹתָךְ אֲבַקֵּר
(٨٣)

فى فراشى تهيم إليكِ أحشائى ∴ ومن أجل ذلك أبكّر لأراكِ

واستخدم يهودا الحريزى الكلمة العبرية ذاتها بالمعنى العربى نفسه فى وصفه لنشاط النملة أيضًا [٨٤] .

١٠ – كلمة (הִתְאַמֵּר   تباهى ، تفاخر ، تبجّح ، تظاهر) :

كلمة مقرائية وردت فى سفر المزامير فى موضع واحد ، حيث قيل :

יִתְאַמְּרוּ כָּל-פֹּעֲלֵי אָוֶן׃ (٨٥)

كل فاعلى الإثم يتفاخرون

ويوجد تشابه لفظى بين هذا الفعل العبرى والفعل العربى (تآمر) ، ومن ثم استعمل سليمان بن جبيرول الفعل العبرى بالمعنى العربى فى قوله :

מִי יַעֲמֹד לִפְנֵי עֲדַת מִתְקוֹמְמִים * יִתְיָעֲצוּ עָלַי וְיִתְאַמָּרוּ? (٨٦)

مــن يصــدّ عنى جماعــة المتمرّدين ∴ الذين يمكرون بى ويتآمرون ضدى ؟

١١ – كلمة (דִּין   قانون ، حكم ، عقوبة ، نزاع ، قرار) :

كلمة مقرائية (٨٧) تستعمل بكثرة فى العهد القديم وغيره من النصوص العبرية الدينية التى سبقت العصر الأندلسى ، ويوجد تشابه لفظى بين الكلمة العبرية وكلمة (دِين) العربية . وعلى الرغم من وجود كلمة (דָּת) فى العبرية للدلالة على معنى الدين والعقيدة ، استعمل شموئيل هناجيد الكلمة العبرية (דִּין) بالمعنى العربى فى قوله :

כְּרֵה לוֹ כַּאֲשֶׁר כָּרָה * בְּדִינְךָ וֵאלֹהֶיךָ (٨٨)

احفـرْ لـه مثلمــا حَفَــرَ ∴ أستحلفك بدينك وبإلاهكَ !

١٢ – كلمة (הֶאְדִּיב   أحزن ، غمّ ، أكدّر ، آلم) :

كلمة مقرائية (٨٩) ، يوجد بينها وبين كلمة (أذاب) العربية تشابه لفظى ، مما جعل شعراء العبرية الأندلسيين يستعملون الكلمة العبرية بالمعنى العربى ، من نحو قول موسى بن عزرا فى وصفه للشمعة :

והאש יאדיב גופה ותצחק * ודמעתה עלי לחיה שפוכה (٩٠)

والنار تذيب جسمها فتضحك ∴ ودمعها يسيل على خدّيها

١٣ - كلمة (قدح) :

كلمة عربية يقابلها كلمة (כוס كأس) فى العبرية . وقد استعمل شموئيل هناجيد الكلمة العربية فى قوله :

קח מצביה דמי ענב באקדחה * ברה כמו אש בתוך ברד מלקחה (٩١)

خذ من الفتاة الحسناء خمراً فى قدح ∴ شفّاف كأنها نار مشتعلة فى وسط بَرَد

وغيّر الشاعر فى صيغة الكلمة العربية كثيراً لكى تتجانس مع الكلمة الأخيرى بغرض التصريع فى البيت ، ولذلك أزاد ألفًا فى أول كلمة (قدح) ، وسكّن القاف ، وأشبع فتحة الدال ، وشكّل الحاء بالفتحة الطويلة (قامص) ، وأضاف حرف الهاء الساكنة غير المنطوقة . كل هذا حرّف من صيغة الكلمة العربية ، وأبعدها عن أصلها العربى ، ومع ذلك بقيت الأصول الثلاثة (القاف والدال والحاء) لصيغة الكلمة دون تغيير.

ولعل فى هذا القدر من الكلمات العربية والكلمات العبرية التى اكتسبت معان عربية فى الشعر العبرى الأندلسى ، ما يكفى للدلالة على تأثّر شعراء العبرية الأندلسيين باللغة العربية فى مجال الألفاظ والدلالات الجديدة .

ولا شك أنه يوجد فى أشعار أولئك الشعراء شواهد أخرى يمكن استخراجها واستنتاج الظواهر الصوتية والصرفية والدلالية منها ، وخاصة الكلمات العبرية التى استخدمها اليهود فى ترجمة مصطلحات علم العروض والقوافى العربى مثل بيت ،

وقافية وشطرة وغيرها . غير أنه ينبغى الحذر من الكلمات المشتركة بين العربية والعبرية ، فاللغتان ساميتان . وينتمى الكثير من كلماتهما إلى المعجم السامى المشترك ، ولكن هذا لم يمنع من وجود قدر كبير من نوعى الكلمات اللذين عرضنا شواهد لهما . ولعل هذا هو السبب الذى جعل إبراهام بن يوسف يصف لغة المترجمين اليهود بالعبرية المعرّبة (עברית משוערבת)[٩٢] وكان الأجدر به أن يصف لغة الشعر العبرى الأندلسى بهذه التسمية الدقيقة لأن شعراء العبرية سبقوا المترجمين اليهود الذين قاموا بترجمة مؤلفات اليهود العربية إلى العبرية .

ويمكن تلخيص نتائج البحث فى النقاط التالية :

أولاً : تعدد أسباب نهضة الأدب العبرى عامة والشعر منه خاصة فى بيئة الأندلس . وأهم هذه الأسباب ما يلى :

١ – بُعْد الأندلس عن موضع الصراعات فى شرق الدولة العربية الإسلامية .

٢ – هجرة كثير من علماء اليهود إلى الأندلس لإقامة مركز دينى بديل لمركزهم الدينى الذى انهار فى العراق .

٣ – المشاركة الفعلية ليهود الأندلس فى النهضة الكبرى فى مجالات العلوم المتنوعة وكذلك فى الأدب العربى .

٤ – مكانة الشعراء المرموقة فى المجتمع الأندلسي ، ووظيفة الشعر الغنائية فى قصور الحكام والقادة والأثرياء ، وتقليد شعراء العبرية لشعراء العربية فى التكسب بالشعر والتغنى به .

٥ – غيرة شعراء العبرية الأندلسيين من نهضة الشعر العربى ورغبتهم فى محاكاته وتقليده ، مما أدى إلى خروج العبرية من عزلتها الدينية الضيقة وتحويلها إلى لغة أدبية .

ثانيًا : وإذا كان بعض المحدثين اليهود ممن يهتمون بدراسة الشعر العبرى الأندلسى يقصرون مجالات التأثيرات اللغوية العربية فى الشعر العبرى على بعض الألفاظ والأفكار والموضوعات المحدودة ، فإن مجالات التأثيرات اللغوية العربية فى الشعر العبرى الأندلسى أوسع من ذلك وأعمق ، على نحو ما قدمنا فى مجال القصائد ذات اللغتين ، وأوضحنا أن تلك القصائد شملت التقدمات العربية والنصوص المتشابكة والنصوص الختامية ، وأن هذا التداخل وجد فى كثير من قصائد الشعر العبرى الأندلسى بمختلف أنواعه وفنونه .

ثالثًا : أن الظواهر النحوية والصرفية التى ناقشناها بالتفصيل سابقًا تؤكد مدى عمق التأثيرات اللغوية العربية فى الشعر العبرى الأندلسى ، وعلى الرغم من أن الظواهر الخمس السابقة تتنافى مع الخصائص الذاتية للغة العبرية ، فإن تلك الظواهر وجدت طريقها إلى الشعر العبرى الأندلسى ، ولم يستطع شعراء العبرية الإنفلات منها .

رابعًا : وجود قدر من الألفاظ العربية فى أشعار شعراء العبرية الأندلسيين ، بالإضافة إلى الكلمات العبرية المستخدمة بمعان عربية من جرّاء ظاهرة التشابه اللفظى أو الصوتى ، يؤكد نوعًا من أنواع التأثيرات العربية فى الشعر العبرى الأندلسى ، وهذا النوع من التأثير شائك وشاق ، وينبغى أن يحذر فيه من الكلمات السامية المشتركة بين اللغات السامية عامة واللغتين العربية والعبرية خاصّة .

* * *

الهوامش والتعليقات

(١) يقدّر مؤرّخو الأدب العبرى فترة العصر الأندلسى بخمسة قرون ، وهو ما أخذنا به فى صدر هذا البحث ، بيد أن الشعر العبرى بلغ قمة ازدهاره خلال القرنين الثانى عشر والثالث عشر الميلاديين . والصلة وثيقة بين الأدبين العربى والعبرى حيث أثّرتْ نهضة الأدب الأول على الثانى فى الأندلس إبّان حكم المسلمين لها منذ عام ٩٢هـ/٧١١م إلى ما يسمّى بالعصر الغرناطى الذى سلمت فيه آخر مدينة يحكمها العرب إلى الأسبان عام ٨٩٨هـ/١٤٩٢م – انظر : أحمد هيكل : الأدب الأندلسى من الفتح إلى سقوط الخلافة ، ص ٢٥ وما يليها ، و ישראל לוין :מעילתבץ עמ"9

(٢) راجع : א.אריבדבסקי:תולדות השירה העברית בימי הביניים ס"ד עמ"41 ، والسبب الرئيسى فى هذا التطور هو أن تغييراً جذريًا إيجابيًا قد حصل فى حياة اليهود فى الأندلس حين أقيمت الدولة العربية الضخمة فيها ، وخاصة حين هدفت سياسة الخليفة عبد الرحمن الثالث إلى تقريب الطوائف المختلفة فى مملكته بعضها من بعض ، وإلى تمزيق الحواجز التى كانت تفصل بينها ، وذلك من أجل جعل جميع هذه الطوائف تتعاون فيما بينها ، وبالتالى لصهر الشعب فى بوتقة من التآخى والتكاتف والتعاون والسير به إلى أسمى مراتب العزة والكمال . ولا شك أن هذا كله قد شجع يهود أسبانيا العربية على الخروج من عزلتهم الثقافية والدينية – انظر : العصر الذهبى لسليم شعشوع ، ص ٢٤٢ .

(٣) א.אוריבדבסקי:תולדות השירה העברית בימי הביניים ،ס"ד עמ"22، 24، 26

(٤) درج الباحثون المهتمون بالأدب العبرى الوسيط على تسمية الفترة الأندلسية منه بالعصر الذهبى (תור הזהב) ، وذلك لنهوض الأدب العبرى وخاصة الشعر خلال تلك الفترة نهضة لا مثيل لها فى تاريخ الأدب العبرى من قبل ، ولكن داڤيد يلين يسمى الفترة الأندلسية بالعصر الذهبى الثانى ، بحجة أن العصر الذهبى الأول فى رأيه هو عصر شعراء العهد القديم – انظر : תורת השירה הספרדית עמ"1 . غير أنه يتجاهل التطور والتجديد الشامل الذى حدث فى الأدب العبرى الأندلسى ، مما لا يجوز معه المقارنة بينه وبين الشعر العبرى المقرائى .

(٥) ظل اليهود يعتقدون فى قداسة اللغة العبرية طوال العصر الوسيط ، غير أن اندماجهم فى حياة المجتمع الأندلسى ، وانفتاحهم على الثقافة العربية وتأثرهم بها ، ورغبتهم الصادقة فى إحياء العبرية جعلهم لا يرون أى تعرض بين استعمال العبرية فى تأليف أشعار دينية واستعمالها فى تأليف أشعار علمانية ، مما ساعد على التطوّر والتجديد فى الشعر العبرى الأندلسى ، راجع :

א. אשתור: קורות היהודים בספרד המוסלמית ، כרך א' עמ"170

(٦) انظر مثلاً ما أوضحه أورينوفسكى من تغيرات لغوية وأسلوبية فى أشعار ينّاى وهكالير ، وذلك فى كتابه :

תולדות השירה העברית בימי הביניים ، ס"ר עמ"25، 26، 27

(٧) سعديا بن يوسف الفيومى المعروف بسعديا جاؤون (٨٩٢ – ٩٤٢م تقريبًا) ولد فى مدينة الفيوم بمصر ، وتلقى تعليمًا دينيًا تقليديًا ، ثم انتقل إلى العراق حيث استكمل دراسته الدينية ، وتعمّق فى دراسة التلمود وتفقه فى أمور اليهودية إلى أن رأس مدرسة سورا ، وقام بترجمة التوراة إلى العربية ، وبرز فى الرد على اتهامات القرائين ، وألّف العديد من الكتب الدينية واللغوية – راجع :

Waxman: A history of Jewish literature, vol. 1, pp. : 166 - 167 .

H. Malter : Saadia Gaon, his lige and works, pp. : 25 - 31 .

(٨) תרבל שי׳ עמ"45

(٩) المرجع السابق ، ص ١٣٧ – ١٤١ .

H. Malter : Saadia Gaon ...... , pp. : 137 - 141 .

(١٠) كان لسماحة الحكام المسلمين للأندلس مع اليهود وغيرهم من أهل الذمة الفضل فى نهضة الأندلس إبّان الحكم العربى الإسلامى ، ولم يخل العصر الأندلسى من الثورات والقلاقل التى تأثر بها مواطنو الأندلس خلال تلك الفترة بما فيهم اليهود أنفسهم ، وكان للشعر دوره الهام فى تلك الثورات بدليل القصيدة التي فجرت الثورة ضد شموئيل هناجيد – انظر : دراسات أندلسية ، للطاهر مكى ، ص ٥٨ وما بعدها .

(١١) קורדת היהודים בספרד המוסלמית׳כרךא׳עמ"171

(١٢) المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٩٤ .

(١٣) دوناش بن لبرط (ربى أدومين هليفى) (٩٢٠ – ٩٧٠ تقريباً) لغوى وشاعر يهودى ولد فى مدينة فاس بالمغرب ، ثم ذهب فى صباه إلى بغداد حيث درس العلوم الدينية واللغوية على يد سعديا الفيومى ، وهاجر إلى الأندلس وبها قاد حركة التجديد فى الشعر العبرى ، وكانت له مشاحنات وخلافات مع منافسه مناحم بن سروق – انظر : אזריגבסקי:תולדות השירה העברית בימי הבינים׳ט"ד׳עמ"50

Waxman: A history of Jewish literature, vol. 1, pp. : 170 - 171 .

(١٤) موسى بن عزرا : كتاب المحاضرة والمذاكرة ، ص ٢ و ٢٢٢ .

(١٥) יהושע בלאו: דקדוק העברית היהודית שלימי הבינים׳עמ"46׳47

(١٦) أبو أيوب سليمان بن يحيى أو شلومو بن جبيرول (١٠٢٠ - ١٠٥١م تقريباً) شاعر يهودى وفيلسوف ولغوى ، ولد فى مدينة ملقه ، وقضى فترة من حياته فى سرقسطة ، نظم قواعد العبرية على غرار نظم قواعد العربية . وكتب غالبية مؤلفاته بالعربية ، وتفيض أشعاره بالفخر والاعتداد بنفسه ، وتوجد أسطورة تحكى عن قتله على يد عربى ، لكن مؤرخى الأدب العبرى الوسيط نفوا تلك الأسطورة - راجع :

Waxman: A history of Jewish literature, vol. 1, pp. : 218 - 224 .

אוריבובסקי:תולדות השירה העברית בימי הבינים‘ס"ך
עמ"130-131

ירבה דוד:השירה העברית בימי הבינים‘עמ"31

(١٧) שירי שלמה בן גבירול‘כרך 4‘עמ"173

(١٨) يهودا بن شلومو الحريزى (١١٦٥ - ١٢٣٠م تقريباً) شاعر ومترجم يهودى . ولد فى بلدة بين طليطلة وبرشلونة ، عانى من الفقر فى حياته ، وتكسّب بالشعر ، وترجم مقامات أبى محمد القاسم بن على الحريرى إلى العبرية ، كما قام بترجمة عدد من مولفات علماء يهود الأندلس العربية إلى العبرية ، ويكشف إنتاجه الأدبى عن رحلاته إلى مصر والشام والعراق وغيرها ، واشتهر فى الأدب العبرى بمقاماته - راجع :

Waxman: A history of Jewish literature, vol. 1, pp. : 235 - 237 .

יונה דוד:השירה העברית בימי הבינים‘עמ"86

(١٩) תחכמוני‘עמ"9-10

(٢٠) أبو هارون موسى بن يعقوب بن عزرا (١٠٧٠ - ١١٣٩م تقريبًا) شاعر وفيلسوف وناقد يهودى أندلسى ، ولد فى مدينة غرناطة ، وتفقه فى لغة العرب وآدابهم ، وحظى بلقب « صاحب الشرطة » ، طبق معايير النقد الأدبى والبلاغة العربية على الشعر العبرى فى أشعاره ، وقنّن المعايير النقدية والبلاغية فى كتابه المشهور «المحاضرة والمذاكرة» ، ويقال أنه عانى من حبه لابنة أخيه الأكبر - أنظر :

אורינובסקי: תולדות השירה העברית בימי הביניים
ס"פ' עמ"3-10

Waxman: A history of Jewish literature, vol. 1, pp. : 225 - 226 .

(٢١) المحاضرة والمذاكرة ، ص ٥٢ .

(٢٢) سليم شعشوع : العصر الذهبى ، ص ١٢٤ .

(٢٣) المحاضرة والمذاكرة ، ص ١٤ .

(٢٤) תחכמוני' עמ"182

(٢٥) المحاضرة والمذاكرة ، ص ١٧٦ .

(٢٦) توجد فى دواوين الشعر العبرى الأندلسى شواهد كثيرة للتعبيرات والأفكار والصور والأخيلة العربية التى أخذها شعراء العبرية من الشعر العربى ، مما يحتاج إلى مقارنات شاملة بين الشعر العربى والشعر العبرى فى ذلك العصر ، وما أحصاه داڤيد يلين من شواهد عبرية منقولة عن الشعر العربى يمثل نذرًا قليلاً من ذلك
תורת השירה הספרדית' עמ"21-37

وقد كان شعراء العبرية الأندلسيون يتبارون فى ترجمة الأشعار العربية ، وفى ديوان (ابن المزامير) لشموئيل هناجيد ثلاث ترجمات عبرية مختلفة لبيت عربى واحد (בן תהלים' עמ"274'275) ولم يقتصر نقل شعراء العبرية الأندلسيون على الشعر العربى فحسب ، بل إنهم ترجموا بعض التعبيرات

القرآنية فى أشعارهم ، مثل التشبيه فى قوله تعالى : ﴿ مثل الذين حُمّلوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارًا ﴾ (الجمعة : ٥) الذى نجده فى ديوان (ابن الأمثال ، لشموئيل هناجيد ، ص ١٨٤) وفى (تحكمونى ، ليهود الحريزى ، ص ٤١٢) ، ومثل قول الله عز وجل : ﴿ وضاقت عليكم الأرض بما رحبت ﴾ (التوبة : ٢٥) الذى نجده فى ديوان موسى بن عزرا (الشعر العلمانى، ص ٤٦) ، ومثل قوله سبحانه : ﴿ كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فأصبح هشيمًا تذروه الرياح ﴾ (الكهف : ٤٥) الذى نجده فى ديوان موسى بن عزرا (الشعر العلمانى ، ص ٦٥) ، وغير ذلك من الاقتباسات القرآنية فى الشعر العبرى الأندلسى .

(٢٧) إسحاق بن خلفون من أوائل شعراء العبرية فى الأندلس ، حياته شبه مجهولة على الرغم من أن أورينوفسكى يقول عنه أنه أول من حوّل الشعر (العبرى) إلى فن ، ومنه حصل على مصدر رزقه ، عن طريق مدحه لأثرياء اليهود فى عصره ، ويقال إنه كان معاصرًا لشموئيل هناجيد ، وأنه مدح هناجيد ببعض أشعاره
תולדות השירה העברית בימי הביניים ס"ר עמ' 56

ويذكر ميرسكى كثيرًا من الشخصيات اليهودية التى صادقها ابن خلفون وكاتبها بأشعاره – أنظر : שירי ר"יצחק אבן-כלפון עמ' 14-18

(٢٨) أبو إبراهيم إسماعيل بن النغريلة المعروف بشموئيل هناجيد (٩٣٣ – ١٠٥٦م تقريبًا) أشهر شعراء العبرية الأندلسيين وأهمهم ، ولد فى قرطبة ، وعاش فى بحبوحة من العيش ، وعمل وزيرًا لحابوس ثم لابنه باديس من بعده ، وكان أميرًا ليهود الأندلس ، وترك أشعارًا كثيرة جمعت فى ثلاثة دواوين هى : ابن المزامير ، وابن الأمثال ، وابن الجامعة ، بالإضافة إلى مؤلفات تربو على العشرين كتابًا فى النحو العبرى ، انظر : العصر الذهبى ، لسليم شعشوع ، ص ٢٣ – ٤٠ ،
אדריבדבסקי: תולדות השירה העברית בימי הביניים ס"ר עמ' 58-60

(٢٩) מבוא לתולדות הלשון העברית' עמ"140-141

(٣٠) שירי ר"יצחק אבן-כלפון' עמ"71

(٣١) משה אבן עזרא' שירי החל' עמ"175

(٣٢) מעיל תשבץ' הסוגים השונים של שירת החולה עברית בספרד' עמ"35

(٣٣) קורות היהודים בספרד המוסלמית' כרך2' עמ" 191

(٣٤) בן תהלים' עמ"1

(٣٥) أبو إسحاق إبراهيم بن منير بن عزرا (١٠٨٩ - ١١٦٥م تقريباً) شاعر ومفسر ولغوى وفيلسوف يهودى ، ولد فى طليطلة لكنه لم يستقر فى الأندلس ، بل تنقل بين عدة بلدان حيث عاش مع مختلف الجاليات اليهودية فى عصره، فى شمال إفريقيا والعراق وإيطاليا وفرنسا ، واستقرّ فى بريطانيا ، وبذلك صار رمزاً لليهودى التائه والمتجوّل بين الشعوب ، ويبدو أن اعتناق ابنه للإسلام كان من بين أسباب تشرّده حيث ضاقت عليه الأرض بما رحبت ولم يهدأ له قرار ، وتنسب إليه مؤلفات عديدة فى النحو والتفسير والفلسفة ، واكتنفت حياته عدة أساطير - أنظر :

Waxman: A history of Jewish literature, vol. 1, pp. 176-177, 195-199 .

ישראל לוין: אברהם אבן-עזרא' חייו ושירתו' עמ"13-42

חיים שירמן: השירה העברית בספרד ובפרובנס' עמ"569-575

(٣٦) דוד כהנא: קובץ חכמת הראב"ע' כרך א' עמ"52-54

(٣٧) المرجع السابق ، ص ٢٢٥ .

(٣٨) القصيدة برمتها مقتبسة من موشحة عربية لابن بقيّ ، مطلعها :

بأبى أهـــــوى رشيـ ـق فى الهوى لا يلحق

ولكن ثمة فروق بين الموشحة العربية والموشحة العبرية ، وهما تتفقان فى الخارجة ، انظر :

ישראל לוין:אברהם אבן-עזרא'חייו ושירתו'עמ"241

(٣٩) בן תהלים'עמ"315 ، وقد اهتم يهلوم فى مختاراته الشعرية الأندلسية بهذا النوع أكثر من غيره ، انظر كتابه :

שירת תור הזהב העברית בספרד'עמ"109'111'149

(٤٠) משה אבן עזרא'שירי החול'עמ"258

(٤١) חיים שירמן:השירה העברית בספרד ובפרובאנס

ס"ר'כ"ב'עמ"550

(٤٢) בן תהלים'עמ"316

(٤٣) משה אבן עזרא'שירי החול'עמ"276

(٤٤) أثبت دافيد كاهانا (קובץ חכמת הראב"ע'עמ"56'226) الأشطار الأربعة الأولى فقط . لكن إسرائيل ليفين ، الذى أشار إلى تحريف كلمة (يقول) إلى (يقوم) ، ذكر الشطرين الأخيرين ، وأوضح أن الخارجة مستعارة من ابن بقيّ - انظر :

אברהם אבן עזרא'חייו ושירתו'עמ"238'385

(٤٥) תורת השירה הספרדית'עמ"35-45

(٤٦) أبو عمر يوسف بن يعقوب بن صديق (١٠٧٥ - ١١٤٩م تقريباً) شاعر وفيلسوف يهودى ، ولد فى قرطبة ، وبها تولّى وظيفة القضاء لليهود فيها عام ١١٣٨م ، وظل يشغل هذا المنصب الهام حتى وفاته ، وكانت له مراسلات شعرية مع شعراء العبرية المعاصرين له - انظر :

חיים שירמן:השירה העברית בספרד ובפרובאנס' עמ"544 '545

(٤٧) المرجع السابق ، ص ٥٤٨ .

(٤٨) תחכמוני' עמ"116-117

(٤٩) שירי שלמה בן גבירול' כרךא' עמ"15.

(٥٠) يعتبر قول موسى بن عزرا « لسان العرب بين الألسنة كزمن الربيع بين الأزمنة » (المحاضرة والمذاكرة ص ٢٨) أوضح دليل على إعجاب الشعراء اليهود الأندلسيين باللغة العربية .

(٥١) Gesenius - Kautzsch : Hebrew Grammar, pp. : 248 - 254 .

(٥٢) שירי ר"יצחק אבן-כלפון' עמ"154

(٥٣) الألف الأخيرة ألف الإعراب وليست ألف الإطلاق الموجودة فى آخر الكلمة الآرامية الدخيلة فى العبرية (אבא) راجع :

אברהם אבן-שושן:המלון החדש' עמ"2

(٥٤) שירי ר"יצחק אבן-כלפון' עמ"64

(٥٥) يؤثر عدم وجود لام الجر المذكورة فى صدر البيت على إعراب كلمة (أبى) موضع الشاهد ، راجع مقدمة ميرسكى لديوان ابن خلفون (ص ٥٤) ، وإسقاط لام الجر لا يتوافق مع وزن البيت والقصيدة ، لأنها من بحر الطويل ، وهذا الأثر الإعرابى يعدّ من بقايا آثار الإعراب فى عبرية المقرا كما ذكر جزينيوس Hebrew Grammar, pp. : 252 - 282 ولعل هذا هو الذى يسّر وجود التأثير الإعرابى العربى فى الشعر العبرى الأندلسى .

(٥٦) שירי ר"יצחק אבן-כלפון' עמ"151

(٥٧) المرجع نفسه ، ص ٦٣ .

(٥٨) בן תהלים' עמ"146

(٥٩) المرجع نفسه ، ص ٢٨ – ٢٩ ، حيث ورد إسم العلم العربى « ابن أبى موسى » ثلاث مرات فى القصيدة السادسة من ديوان « ابن الزامير » مع المحافظة على الإعراب فيه .

(٦٠) ابن جناح : كتاب اللمع ، ص ٤٨ ، ٧١ ، و Gesenius - Kautzsch :Hebrew: Grammar, p. : 379 .

(٦١) משה אבן עזרא 'שירי החול' עמ"48

(٦٢) שירי שלמה בן גבירול' כרך א' עמ"138

وتنسب القصيدة التى ورد فيها هذان البيتان إلى دوناش بن لبراط – انظر :

יהלום: שירת תור הזהב העברית בספרד' עמ"3

(٦٣) שירי שלמה בן גבירול' כרך א' עמ"149

(٦٤) أطلق علماء العربية القدماء على المطابقة بين الفعل والفاعل « لغة أكلونى البراغيث» من أجل تحقيرها ، وكان منهم من سماها «لغة يتعاقبون فيكم» استناداً على رواية حديث شريف جاء فيه : « يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار .. إلخ » .

(٦٥) مدخل ديوان « ابن المزامير » ، ص ٢٧ .

(٦٦) المرجع السابق ، ص ٢٢ ، حيث توجد تسعة شواهد أخرى لهذه الظاهرة ، التى أشار إليها ميرسكى فى أشعار كل من إسحاق بن خلفون وسليمان بن جبيرول ، وذلك فى مقدمته لأشعار الأول ، راجع :

שירי ר"יצחק אבן-כלפון' עמ"39

(٦٧) בן תהלים' עמ"400–460

(٦٨) الأمثال ١٥ : ١ ، وأيوب ٣٢ : ٥ .

(٦٩) דוד ילין: תורת השירה הספרדית' עמ"74
אבן–שושן: המלון החדש' עמ"738

(٧٠) שירי ר"יצחק אבן–כלפון' עמ"69

(٧١) التكوين ٢ : ١٤ ، ويوجد المعنى المقرائى فى أشعار يهودا اللاوى ، الإخوانيات ، ص ٢٢٥ .

(٧٢) משה אבן עזרא' שירי החל' עמ"337

(٧٣) שירי ר"יצחק אבן כלפון' עמ"108

(٧٤) الخروج ٢٠ : ١٧ ، الأمثال ٦ : ٢٥ .

(٧٥) משה אבן עזרא' שירי החל' עמ"181

(٧٦) תורת השירה הספרדית עמ"33' 111

(٧٧) קובץ חכמת הראב"ע' עמ"100

(٧٨) בן תהלים' עמ"285

(٧٩) الملوك الأول ٣ : ٢٠ ، والملوك الثانى ٤ : ٢١ .

(٨٠) أبو الحسن اللاوى ، يهودا بن شموئيل هليفى (١٠٧٥ – ١١٤١م تقريباً) أمير شعراء العبرية فى الأندلس وفيلسوف اليهود المدافع عن عقيدتهم ، ولد فى طليطلة وهاجر قبل وفاته بعام إلى مصر حيث اشتهر بمهنة الطب ، وتزعم أسطورة أنه وصل إلى القدس ، وأن فارساً عربياً قتله تحت سنابك حصانه ، مع أن القدس كانت حينئذ فى قبضة الصليبيين – راجع : العصر الذهبى ، لسليم شعشوع ، ص ١٣ – ١٧ ، و Waxman: A history of Jewish literature, vol. 1, pp. : 227 - 231

חיים שירמן:השירה העברית בספרד ובפרובאנס'עמ425-432
יונה דוד:השירה העברית בימי הביניים'עמ"59-61

(٨١) תורת השירה הספרדית'עמ"32

(٨٢) اللاويين ١٣ : ٣٦ ، ٢٧ : ٣٣ ، والملوك الثانى ٣١ : ١٥ ، وحزقيال ٣٤ : ١١ ، والمزامير ٢٧ : ٤ ، والأمثال ٢٠ : ٢٥ وغيرها .

(٨٣) שירי ר"יצחק אבן כלפון'עמ"103

(٨٤) תחכמוני'עמ"58

(٨٥) المزامير ٩٤ : ٤ ، أما الصيغة المجردة (אמר قال) وبقية مشتقاتها المزيدة فمستعملة بكثرة فى العهد القديم والمشنا والبيوطيم – انظر :
אבן -שושן:המלון החדש'עמ"58

(٨٦) שירי שלמה בן גבירול'כרך א'עמ"58

(٨٧) راجع مثلاً : التثنية ١٧ : ٨ ، وأشعيا ١٠ : ٢ ، وأرميا ٥ : ٢٨ ، و٢٢ : ١٦ ، و٣٠ : ١٣ ، وأستير ١ : ١٣ ، والمزامير ٩ : ٥ ، و٦٧ : ٩ ، و١٤٠ : ١٣ .

(٨٨) בן תהלים'עמ"30 ، وقد استعمل الشاعر نفسه الكلمتين (דין) و (דת) مترادفتين بمعنى : الدين والعقيدة فى الديوان ذاته ، ص ٣١٣ .

(٨٩) صموئيل الأول ٢ : ٢٣ .

(٩٠) משה אבן עזרא'שירי החל'עמ"99

(٩١) בן תהלים'עמ"290

(٩٢) מבוא לתולדות הלשון העברית 'עמ"143!145

قائمة المصادر والمراجع

أولاً : المصادر والمراجع العربية :

- القرآن الكريم .
- العهد القديم .
- د. أحمد هيكل : الأدب الأندلسى من الفتح إلى سقوط الخلافة ، دار المعارف بمصر ، ط ٨ ، سنة ١٩٨٢م .
- سليم شعشوع : العصر الذهبى ، صفحات من التعاون اليهودى العربى فى الأندلس ، مطبعة دار المشرق بشفا عمرو ، سنة ١٩٧٩م .
- د. الطاهر أحمد مكى : دراسات أندلسية فى الأدب والتاريخ والفلسفة ، دار المعارف بمصر ، سنة ١٩٨٠م .
- مروان بن جناح القرطبى : كتاب اللمع ، الجزء الأول من كتاب التنقيح ، تحقيق ونشر يوسف درينبورج ، بدون تاريخ .
- موسى بن عزرا : المحاضرة والمذاكرة ، تحقيق وترجمة هلكين ، القدس ، سنة ١٩٧٥ .

ثانياً : المصادر والمراجع العبرية :

אברהם אבן-שושן: המלון החדש, קרית ספר, ירושלים, תשכ"ט

אברהם בר-יוסף: מבוא לתולדות הלשון העברית, אור-עם, תל-אביב ו

א. אוריינבסקי: תולדות השירה העברית בימי הביניים, שני ספרים
יזרעאל תל-אביב, תשכ"ח

א. אשתור: קורות היהודים בספרד המוסלמית, שני כרכים
קרית ס פר ירושלים 1966

דוד ילין: תורת השירה הספרדית, מהדורה שלישית
ספרים, ירושלים, תשל"ח

דוד כהנא: קובץ חכמת הראב"ע, קדם, ירושלים, תשל"א

חיים שירמן: השירה העברית בספרד ובפרובאנס, מוסד ביאליק
ירושלים, דביר תל-אביב תשט"ו-תשכ"א

יהודה אלחריזי: תחכמוני, הכנת טופורובסקי,
מחברות לספרות תל-אביב, תש"ב

יהודה הלוי: כל שירי רבי יהודה הלוי, שירי ידידות
הכנת ישראל זמורא, מחברות לספרות תל-אביב
תש"ה

יהושע בלאו: דקדוק העברית-היהודית של ימי הביניים

מהדורה שניה, ספרים ירושלים, תש"ם

יפה יהלום: שירת תור הזהב העברית בספרד, האוניברסיטה

העברית, בירושלים, תש"ף

יוסף דירנבורג: תרגום שי, בשנת האלף מעת הולדת
הגאון רבנו סעדיה אלפיומי, הרכבי, פריש
תרנ"א

יצחק בן כלפון: שירי ר' יצחק אבן כלפון, יוצאים לאור

בידי אהרן מירסקי, מוסד ביאליק ירושלים
תשכ"א

ישראל לוין: מעיל תשבץ, הסוגים השונים של שירת
החול העברית בספרד, הקיבוץ המאוחד ישראל
תש"ם

משה בן עזרא: שירי החל, ספר ראשון, הכנת חיים

בראדי, שוקן ברלין, תרצ"ה

שלמה בן גבירול: שירי שלמה בן יהודה אבן גבירול

שירי החול, מקובצים על-ידי ביאליק

ורבניצקי, דביר תל-אביב-ברלין
תרפ"ד

שמואל הנגיד: בן תהלים, מתקן על-ידי ד"ר דב ירדן,

ירושלים, תשכ"ו

ثالثاً : المراجع الإنجليزية :

- Gesenius - Kautzsch : Hebrew grammar, 2nd english edition, revised by A. E. Cowley, Oxgord 1970 .

- Henry Malter : Saadia Gaon, his life and works, Philadelphia 1942 .

- Meyer Waxman : A history of Jewish literature, U. S. A., 1960.

تأثيرات عربية

فى اللغة العبرية الحديثة

دكتور / رشاد عبد الله الشامى
أستاذ ورئيس قسم اللغة العبرية وآدابها
كلية الآداب - جامعة عين شمس

من الحقائق الأساسية التى لابد من الإشارة إليها فى مقدمة هذا البحث المحدود عن تأثير اللغة العربية على العبرية الحديثة ، أن اللغة العبرية على امتداد عصورها لم تكون أبدًا لغة عبرية خالصة ، إن اللغة العبرية اعتبارًا من عصر « المقرا » استوعبت كلمات من الأشورية والآكادية والآرامية والفارسية واليونانية والرومانية ، وما زالت اللغة العبرية تحتفظ فى داخلها بكلمات يونانية ورومانية تستخدم حتى اليوم ، مثل : אַרְנָק (محفظة) ، סַפְסָל (مقعد) ، תִּיק (حقيبة) ، אֲוִיר (هواء) אוּכְלוּסִיָּה (السكان) ، נִמּוּס (سلوك) ، وغيرها من مئات الكلمات ، وفى الفترة اللاحقة للفترة اليونانية والرومانية خضعت العبرية لتأثير اللغات الأوروبية ، وكان هذا التأثير يتراوح بين التأثير المباشر للمحصول اللغوى عن طريق ترجمة الكلمات للعبرية ، وبين التأثير المتصل بالمفهوم المتصل بالمضمون ، حيث تترجم التعبيرات من اللغة الأجنبية إلى اللغة العبرية ، ومن ذلك على سبيل المثال التعبير الوارد فى التلمود : « נִכְסֵי צֹאן בַּרְזֶל » (الممتلكات المنقولة للمرأة عند زواجها وتسترجعها عند الطلاق أو وفاة الزوج) والتى ترجمت حرفيًا من اللاتينية ، وقد استمرت هذه الظاهرة خلال العصور الوسطى حيث كانت حركة الإحياء الثقافى العبرى واقعة بالكامل تحت تأثير الثقافة العربية الإسلامية وبخاصة اللغة العربية ، وفى العصر الحديث تعرضت اللغة العبرية فى مرحلة إحيائها إلى تأثير العديد من اللغات الأجنبية وخاصة البيديشية والروسية والإنجليزية بصفة خاصة ، بالإضافة إلى غيرها من اللغات ، ودخلها كم هائل من الكلمات والتعبيرات من هذه اللغات عرفت بأنها الكلمات الأجنبية ، وهى الكلمات التى تحتفظ بطابعها الأجنبى مثل פּוֹלִיטִיקָה ، מָתֵימָטִיקָה ، הִיסְטוֹרְיָה ، קוֹמוּנִיקַצְיָה ، פִילוֹסוֹפְיָה ... إلخ ، وهى كلها كلمات يختلف بناؤها اللغوى عن البناء اللغوى العبرى الذى يقوم على الوزن מִשְׁקָל ، وقد رافق

ظاهرة הַלּוֹעֲזִיּוֹת هذه ظاهرة العبرنة עִבְרוּר ، שִׁעְבּוּר أو עִבְרוּת أو עִבְרָאִזַצְיָה وهى الظاهرة التى تلجأ إلى صبغ الكلمة الأجنبية بالطابع العبرى المرتبط بالأوزان ، مثل טִלְפֵּן (تلفن) ، סִבְסֵד (عوض – دعم) ، פִּסְטֵר (بَستَرَ – عقَّمَ) ، הִתְאַמְרֵק (تأمرك) ، טִלְגְּרֵף (بعث ، برقية)، أو إضافة مقطع للصفة النسبية على الكلمات الأجنبية مثل פְּרוֹגְרֶסִיבִי (تقدمى) ، רֵאַקְצְיוֹנָארִי (رجعى) وهكذا .

وعندما قام اليعيزر بن يهودا (١٨٥٨ – ١٩٢٢) بدوره المعروف فى إحياء اللغة العبرية فى العصر الحديث مع قيام الحركة الصهيونية وبدء الهجرات الصهيونية إلى فلسطين اعتباراً من عام ١٨٨١ ، كان حريصاً إلى حد كبير على تخليص اللغة العبرية فى ثوبها الجديد من التأثيرات الأجنبية ، وعمد إلى وضع أسس جديدة يتم على ضوئها تعويض النقص الذى تعانى منه اللغة العبرية حتى يمكنها التحول من لغة « مقرائية » مقدسة إلى لغة حياة يومية ، وقد كانت المصادر التى اعتمد عليها اليعيزر بن يهودا فى تحقيق هدفه هو الإعتماد على المصادر التالية :

(١) لغة « المقرا » (العهد القديم) ومجمل الكلمات العبرية الواردة فيه ثمانية آلاف كلمة .

(٢) لغة المشنا والتلمود .

(٣) لغة التراث الثقافى العبرى فى العصور الوسطى (العصر الأندلسى) .

(٤) أدب عصر الهسكلاه (عصر التنوير اليهودى) فى القرن الثامن عشر والتاسع عشر .

(٥) الأدب العبرى الصهيونى وخاصة لغة أدب مندلى موخير سفاريم والشاعر حييم نحمان بياليك وشاؤول تشرنحوفسكى وأحدها عام وغيرهم ممن أدخلوا وفرة من

الحياة إلى اللغة العبرية ، وبالرغم من أن كل هؤلاء الأدباء والشعراء العبريين الكبار خلقوا حركة أدبية ، ولم يخلقوا حركة من أجل إحياء لغة للحديث بين اليهود ، إلا أنهم ساهموا بإنتاجاتهم الأدبية فى تطويع هذه اللغة للتعبير عن موضوعات لم تكن لغة « المقرا » أو المشنا بقادرة عن التعبير عنها لكى تستطيع التعبير عن متطلبات الإبداع الأدبى .

(٦) الإستعانة باللغة العربية كمصدر أساسى لسد النقص الذى واجهته اللغة العبرية الحديثة للتعبير عن كثير من متطلبات الحياة العصرية ، باعتبار أن اللغة العربية هى أقرب اللغات السامية الحية إلى اللغة العبرية .

ومنذ ذلك التاريخ استمرت اللغة العبرية فى اتجاه النمو والتطور كلغة حية ذات طبيعة خاصة فى سمات نموها وتطورها ، لقد تحكمت فيها طبيعة الجمهور المتحدث باللغة ، والذى يتشكل فى غالبيته من مهاجرين يأتون عادة من بيئة لغوية غير عبرية ويشرعون فى تعلم العبرية بعد هجرتهم ، الأمر الذى يجعل لغتهم العبرية بعد تعلمها مشحونة بالعديد من المؤثرات اللغوية الأجنبية للغتهم الأم ، مما جعل اللغة العبرية من أكثر لغات العالم تعرضاً للإختراق الثقافى واللغوى من معظم اللغات الإنسانية التى ينتمى إليها المهاجرون ، وربما كانت هذه السمة هى التى تفسر لنا لماذا يتميز الواقع اللغوى فى إسرائيل بالذات بهذا الكم الهائل من المعاجم اللغوية لمعظم لغات العالم المعاصر فى شرق وغرب أوروبا إضافة إلى اللغة العربية .

وقد أدت هذه السمة بطبيعة الحال إلى وجود أكثر من طريقة شائعة لنطق اللغة العبرية ، ليس فقط على معيار التقسيم الشائع لما هو نطق اشكنازى ونطق سفاردى ، بل على معيار أن كل جماعة من المهاجرين أضفت على نطقها العبرى سمات لغتها الأم ،

بحيث أصبح هناك كم هائل من أنماط نطق اللغة العبرية ، فهناك نطق عبرى يمنى ، ونطق عبرى عراقى ، ونطق عبرى ألمانى ، ونطق عبرى بولندى ، ونطق عبرى روسى ، ونطق عبرى إنجليزى ، ونطق عبرى مجرى وهكذا ، وهو الأمر الذى جعل مسألة الحسم فى قضية أى نطق عبرى هو الصحيح من أكثر القضايا الشائكة فى مجال اللغة العبرية المعاصرة فى إسرائيل .

بالإضافة إلى ما سبق يمكن القول بالنسبة لتطور اللغة العبرية الحديثة أن لغة الحديث اعتمدت فى البداية على لغة الأدب النثرى ، ثم بدأت تتطور بتأثير الأدب النثرى وخلقت لنفسها أدوات تطورها الخاصة ، ثم أثرت هى بعد ذلك على الأدب النثرى ، والمسافة بين لغة الحديث ولغة الأدب النثرى تكاد تكون محدودة ، بالنسبة للغة العبرية فى إسرائيل ، عما هى عليه ، على سبيل المثال فى العربية ، وتعتبر لغة الصحافة الإسرائيلية من أقرب الأنماط اللغوية إلى لغة الحديث ، وكل منهما يتبادل التأثير فى الآخر، لأن لغة الصحافة بطبيعتها تتسم بالثبات فى التعبيرات والإصطلاحات والأسلوب التعبير ، كما أنها تزود المتحدثين بكل ما هو جديد فى شتى مجالات الحياة أو تأخذ من المتحدثين تعبيراتها المستحدثة ، إذا ما استطاع رجل الشارع أن يكون أسبق فى نحت الكلمة المطلوبة للتعبير عن واقع جديد أو حدث ما أو مفهوم معين ، وهو النمط الذى يطلق عليه علماء اللغة « اللغة الوسطى » أى اللغة ذات السمات المحددة ، من حيث القدرة على التكامل فى التعبير والإستقرار النسبى للمصطلح .

وقد أشرنا من قبل إلى عدة عوامل لعبت فيها اللغة العربية دوراً مؤثراً على اللغة العبرية سواء فى المراحل التاريخية المبكرة أو فى المرحلة الحديثة هى :

١ - إنتماء كل من العبرية والعربية لأسرة اللغات السامية .

٢ – التأثيرات العربية على اللغة العبرية فى الأدب العبرى فى العصر الأندلسى فى القرون الوسطى .

٣ – لجوء اليعيزر بن يهودا إلى اللغة العربية لسد النقص فى اللغة العبرية عند تأليف قاموسه المعروف باسم « القاموس الكبير » .

وبالنسبة للغة الحديث فإن اللغة العربية بدأت فى ممارسة تأثيرها على اللغة العبرية الحديثة عبر المراحل التالية :

(١) المراحل الأولى للإستيطان الصهيونى فى فلسطين ، حيث أثرت اللغة العربية بصفة خاصة على لغة الأدب العبرى النثرى الفلسطينى ، والذى أشرنا إلى أنه كان أحد مصادر لغة الحديث لفترة طويلة من الزمن ، امتدت منذ بداية القرن العشرين حتى نهاية الأربعينيات .

ومن يطالع أعمال أدباء أمثال موشيه سميلانسكى (الخواجة موسى) (١٨٧٤ – ١٩٥٣) وإسحاق شامى (١٨٨٨ – ١٩٤٩) ، ويهودا بورلا (١٨٨٦ – ١٩٦٩) وغيرهم من الأدباء النثريين المعاصرين لهم يفاجأ بذلك الكم الهائل من الكلمات والتعبيرات والإصطلاحات العربية المستخدمة فى أدبهم لدى تعرضهم لوصف حياة البدو والفلاحين والبيئة العربية الفلسطينية فى تلك الفترة ، واصفين للشخصيات وعارضين للعادات والخصائص المليئة بتفاصيل الحياة وبالأساطير والقصص العربية .

ومن هنا فلا غرو أن أصبحت حياة العربى البدوى فى تلك الفترة من الإستيطان الصهيونى فى فلسطين مثالاً يحتذى فى السلوك واللغة ، بحيث كانت الطبقة الأرستقراطية من المستوطنين الصهاينة فى فلسطين آنذاك هى تلك التى

يتحدث أفرادها عبرية مشبلة بالعربية ، ومن يرتدى أفرادها الكوفية الفلسطينية ويتمنطقون بالقدارة حول وسطهم ويمتطون صهوة جواد ، ويفترشون الأرض فى خيمة بدوية لاحتساء القهوة العربية وفق تقاليد البدو .

ولا يفوتنا هنا ، بطبيعة الحال ، أن ننوه إلى تأثير العمل العربى على اللغة العبرية بين المستوطنين حيث كان قطاعًا لا بأس به من العرب يعمل فى المستوطنات ومارس تأثيرًا ملموسًا فى هذا المجال .

(٢) فترة ما بعد قيام دولة إسرائيل من عام ١٩٤٨ – ١٩٦٧ ، وهى الفترة التى ترتبت على الأحداث السابقة عليها (نشوب حرب ١٩٤٨) بقاء قطاع كبير من عرب فلسطين تحت سيطرة دولة إسرائيل ، وهم الذين عرفوا باسم عرب ١٩٤٨ ، وخلال هذه الفترة كان تأثير العربية على العبرية يتحرك فى مسارين :

أ – الإحتكاك المباشر بين قطاع عريض من الجمهور الإسرائيلى وعرب فلسطين باعتبار أنهم أصبحوا بحكم قانون الجنسية الإسرائيلى مواطنون إسرائيليون، وكان لهذا الإحتكاك أثر مباشر فى دخول الكثير من الكلمات والإصطلاحات العربية إلى اللغة العبرية وخاصة فى المجالات الآتية :

ألفاظ الدعاء والنداء والمجاملة والشتائم والمداعبات والعادات الإجتماعية والأمثال ، وذلك بشكل يفوق أى تأثير لغوى آخر ، ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر :

رزين רְצִינִי – أديب אָדִיב – موز מוֹז – بطيخ בַּטִּיח –

مخزن מַחְסָן – دكان דוּכָּן – مبسوط מַבְסוּט – معلهش מַעְלֵהֶשׁ –

يا حبيبى יָא – חַבִּיבִּי – يفعل יִפְעַל – يابا יָא – בָּא – زفت זִיפְת –

كيف כֵּיף – حشيش חַשִׁישׁ – أبو אַבּוּ – امشى אִמְשִׁי –

خلاص חָלָס – خالص חָאלִס – فى المشمش פִּי – אִלְמִשְׁמִשׁ –

ده דֶה – كردى כּוּרְדִּי – فلافل פָלָאפֶל .

وهى فى معظمها كلمات لها مدلولات باطنية مثل كلمة «بطيخ» التى تعنى: شىء تافه أو «أى كلام» و«كردى» أى عنيد أو لا يفهم الأمور ببساطة . ومن يراجع قاموس اللغة العامية العبرية لدان بن أموص (طبعة ١٩٧٧) يمكنه أن يعثر على مئات من هذه الأمثلة .

ب – استمرار الأدب العبرى الإسرائيلى فى الإهتمام بتناول الشخصية العربية والعلاقة بين اليهود والعرب فى فلسطين ، والواقع والبيئة الفلسطينية ، الأمر الذى استدعى استخدام الأدباء العبريين للكثير من الكلمات والتعبيرات العربية فى ثنايا أعمالهم الأدبية ، ومن أشهر هؤلاء الأدباء يزهار سميلانسكى (١٩١٦ –) ، ومردخاى طبيب (١٩١٠ –) ، وموشيه شامير (١٩٢١ –) ، وأشير باراش (١٨٨٩–) ، وحييم هزاز (١٨٩٨–١٩٧٣) وبنيامين تموز (١٩١٩ –) ويجال موسينسون (١٩١٧ –) ، وداڤيد شحر (١٩٥٦ –) .

ومن الألفاظ العربية التى شاع استخدامها فى هذه الأعمال الأدبية على سبيل المثال : أداة النداء العربية : يا : يا ولدى יָא – וַלָדִי – يا روحى יָא – רוּחִי – يا حرمة יָא – חוּרְמָא – يا سيد יָא – סַיִּד – يا فلاح יָא – פַלָּח – يا شيخ יָא – שֵׁיח – بنت ناس בִּנְתְ – נָאס – على العين والراس עָלָאאַלְעֵין וְאַלְרָאס – يلعن أبوك وأبو أبوك יִלְעַן אַבּוּךְ: – أخ يا رب אָח יָארַב – وحياة عينه וְחָיָאת עֵינֵיה – وحياة الله וְחַיָּאת אַלְלָה – فقير פַקִיר – طيب اسكت טַיִּב אוּסְקוּט – أبريق אַבְּרִיק – مجنون מַגְנוּן – طحين טחִין – مسكين מִסְכִּין – أهبل אַהְבַּל – شيطان שֵׁיְטָאן – مرحبًا מַרְחַבָּא – الحمد لله אִלְחַמְד לְאַלְלָה – العكروت אִלְעַכְּרוּת

- إتبشر بالخير אִתְבַּשַּׁר בְּאַלְחֵ'יר - الله يسلمك אַלְלָא יְסַלְמַךְ - يا زلة

יָא - זַלְמָה - شو الله يسلمك שׁוּ אַלְלָה יְסַלְמַךְ - موش بيكفى

מוּשׁ בִּיכַפִּי - اسكت אִסְכּוּת - روحوا للبيت רוּחוּ אַלְבֵּית

- شوفوا שׁוּפוּ - شو بدكم שׁוּ - בִּידְכּוּם لا شفت الجمل ولا

الجمال לָא שׁוּפְת אַלְגַּמַל וַלָאאַלְגַּמָּל أيوه אַיְוָה - كتر خيرك

כַּתַּר חֵ'ירַךְ - تعالى هون תַעָאלָה הוֹן - شو إسمك שׁוּ - אִסְמַךְ

- كويس كتير כְּוַיִּיס כְּתִיר.

وقد شاع استخدام معظم هذه الكلمات والتعبيرات فى لغة الحديث العبرية، وخاصة عند التعامل بين الإسرائيلى والعربى فى مجالات الحياة اليومية التى يستدعيها الإحتكاك المباشر.

جـ - هجرة يهود الشرق العربى « السفارديم » الذين ظلوا يحافظون على ارتباطهم بتراثهم وثقافتهم ولغتهم العربية التى تكونت فى مواطنهم العربية الأصلية على امتداد قرون طويلة وأورثوها لأبنائهم.

وهؤلاء المهاجرين السفارديم، أثروا على اللغة العبرية عن طريق شيوع استخدامات للألفاظ والكلمات والتعبيرات العربية فى أحاديثهم باللغة العبرية، بالإضافة إلى أن البعض منهم ممن أتيح لهم العمل فى حقل الصحافة العربية كان من الواضح تأثرهم بالأسلوب العربى فى صياغاتهم العبرية، وخاصة ظاهرة استخدام الفعل فى بداية الجملة العبرية على غرار العربية، بينما الجملة العبرية تقوم على استخدام الفاعل قبل الفعل، نذكر على سبيل المثال شيوع التعبيرات العربية التالية فى اللهجة العبرية ليهود العراق:

إن شاء الله אִן שָׁא אַלְּלָה – اختلط الحابل بالنابل אִח׳תַלַט

אלְחָאבֶּל בְּאלְנָאבֶּל أهلاً אַהְלָן – يابوى יָאבּוּיָא – בּוּי – مسطول מַסְטוּל –

يزيد فضلكم יְזִיד פַּדְלוּכּוּם – يا ويلى יָא וֵילִי – וֵילִי بخيلك דַח׳ילַךְ –

مبروك מַבְּרוּךְ – خير إن شاء الله ח׳יר אִנְשַׁאַלְּלָה – تفضل אִתְפַּדַּל .

أو الترجمة الحرفية لتعبيرات أو أمثال عربية مثل :

أطال الله عمرك יַאֲרִיךְ הָאֵל יָמֶיךָ – طول بالك הַאֲרֵךְ רוּחֲךָ

– نشرب عندكم فى المسرات נִשְׁתֶּה אֶצְלְכֶם בְּשְׂמָחוֹת – الله يستر علينا

אַלְּלָה הַקֵּל עָלֵינוּ – الله يقطع راسك אַלְּלָה יִגְזֹז רֹאשְׁךָ الله لا يعطيك

(دعوة بالسوء) אַלְּלָה לֹא יִתֵּן – لبن الأسود (مشروب العرق العراقى)

חֲלֵב הָאֲרָיוֹת – حلوة زى القمر יָפָה כְּמוֹ יָרֵחַ – القشة التى قصمت

ظهر البعير הַקַּשׁ שֶׁשָּׁבַר אֶת גַּב הַגָּמָל – أى حظ أسود (عاثر) אֵיזֶה גּוֹרָל שָׁחוֹר

– عاش من شافك יִחְיֶה מִי שֶׁזָּכָה לִרְאוֹת אוֹתְךָ – اللى ما يعرف يرقص

يقول الأرض عوجة מִי שֶׁאֵינוֹ יוֹדֵעַ לִרְקוֹד אוֹמֵר שֶׁהַקַּרְקַע מְשׁוּבֶּשֶׁת .

٣) فترة ما بعد الإحتلال الإسرائيلى للضفة الغربية وغزة بعد حرب يونيو ١٩٦٧ ، حيث أصبح أكثر من مليون ونصف عربى تحت سيطرة الإحتلال الإسرائيلى ، بما انطوى عليه ذلك من احتكاك بين سلطة الإحتلال والمواطنين العرب فى الأراضى المحتلة ، ودخول أعداد كبيرة من العمالة العربية إلى المنطقة الواقعة فيما وراء الخط الأخضر للعمل داخل إسرائيل فى شتى قطاعات الإقتصاد الإسرائيلى .

وقد ساعد هذا العامل الجديد على إتاحة الفرصة للغة العربية عامة ، وللهجة الفلسطينية بشكل خاص ، لأن تمارس تأثيراً ملموساً ليس على لغة الحديث العبرية

فحسب ، بل أيضاً على لغة الصحافة العبرية ، وإن كان قد سجل بشكل واضح خلال هذه الفترة انسحاب ملموس للأدب النثرى العبرى فى إسرائيل عن تناول القضية العربية أو الشخصية العربية مقارنة بالفترات السابقة مما جعل الإحتكاك المباشر بين عرب الأراضى المحتلة والإسرائيليين هو المؤثر الأقوى فعالية فى دخول الكثير من الألفاظ العربية الدارجة إلى اللغة العبرية .

ومن خلال مطالعتى للصحف العبرية رصدت بعض الظواهر التى يمكن إرجاعها إلى تأثير اللغة العربية بشكل عام واللهجة العربية الفلسطينية بشكل خاص :

١ – فى عدد معاريف ١٥/٥/١٩٩٢ الملحق « معاريف شبات » ص ١٨ ، ورد تحقيق صحفى عن معاناة مهاجر يهودى من الإتحاد السوفيتى سابقًا تحت عنوان « אֶזְרָח מִסּוּג חָרָא » واستخدام كلمة חָרָא وهى كلمة عامية سوقية بمعنى البراز أو الغائط هو بتأثير اللهجة الفلسطينية ، بل وإنهم استخرجوا فعلاً على وزن הִפְעִיל من هذه الكلمة הִחְרִיא : تبرّز .

٢ – شيوع استخدام كلمة כֵּיף فى الكتابة وليس فى الحديث فقط للتعبير عن « المزاج الشخصى » .

٣ – استخدام تعبير « לֹא חִבַּרְתִּי » وهو الذى يعنى به فى العامية العربية عامة وكذلك فى الفلسطينية «ما جمّعتش» أى «لم يستوعب الأمر فى حينه» : בָּרֶגַע הָרִאשׁוֹן רָאִיתִי אוֹתוֹ עֵירוֹם וְהִיא עֵירוּמָּה וְלֹא חִבַּרְתִּי (للوهلة الأولى رأيته عاريًا وهى عارية ولم أستطع استيعاب الأمر « ما جمّعتش ») (معاريف ١/٥/١٩٩٢) ، (معاريف شبات – الملحق ، ص ٢٣ – مقال عن اغتصاب رجل لامرأتين) .

٤ – استخدام أداة السببية « כִּי » (أن) والتى تأتى عادة فى سياق الجملة العبرية وليس فى بداية الجملة قياسًا على استعمالها فى اللغة العربية بمعنى « أن » :

"כִּי אַחַת הַבְּעָיוֹת הַקָּשׁוֹת בְּיוֹתֵר שֶׁל הַדּוֹר הַזֶּה בְּיִשְׂרָאֵל הִיא הַתְּהוֹם הַהוֹלֶכֶת וְנִפְרַעַת בֵּין הַדָּתִיִּים לַחִילוֹנִיִּים."

(إن أحد المشاكل الصعبة للغاية لهذا الجيل فى إسرائيل هى الهوة الآخذة فى الإتساع بين الدينيين والعلمانيين) (معاريف ١٩٩٢/١١/٢٠) (معاريف شبات – الملحق ، ص ٢٣ ، مقال لإفراهام تيروش) .

٥ – استخدام كلمة « בּוֹכִיָּה » على وزن الكلمة العربية « باكية » بدلاً من בּוֹכָה (معاريف ١٩٩٢/٨/١٤ ، ص ١٦) .

٦ – شيوع استخدام كلمة רִסְמִי بدلاً من רִשְׁמִי ، رسمى بتأثير اللغة العربية .

٧ – شيوع استخدام تعبير צָחֲקוּ עָלָיו (ضحكوا عليه) وفق النمط العربى بدلاً من צָחֲקוּ מִמֶּנּוּ (ضحكوا منه) .

٨ – يقولون אַחֲרָאִי עַל (مسئول عن) بتأثير عربى ، والمفروض أنها אַחֲרָאִי לְ .

٩ – شيوع إضافة الضمائر على غرار العربية إلى المصدر مباشرة بدلاً من أداة المفعولية אֶת ، فيقولون مثلاً : סָפֵק אִם נִיתַּן עוֹד לְמָנְעָה (هناك شك فى إمكانية منعها) (معاريف ١٩٩٢/١١/٢٠ ص ٢٣) .

وبطبيعة الحال فإنه فى مجال بحث محدود كهذا لا يمكن حصر كافة مظاهر تأثير اللغة العربية على اللغة العبرية ، إذ أن هذه القضية فى حاجة إلى بحث واسع وشامل ومنهجى يستطيع أن يخرج نتائج أكثر شمولية من تلك التى خرج بها هذا البحث .

تأثير فلسفة الفارابى

على تفسير موسى بن ميمون

للمشـــنا

دكتـور

جمـــال الـرفـاعـى

تحتل دراسة المبادلات الأدبية والفكرية بين الحضارات مكانة هامة لدى الباحثين المعنيين بعلم الأدب المقارن ، ويرى هؤلاء الدارسون أنه يكاد لا يخلو تاريخ أية حضارة من أثر لهذه المبادلات ، وأن هذه المبادلات ليست سوى نتيجة طبيعية وحتمية لتواصل الحضارات فيما بينها خاصة وأن الحضارة لا تنشأ بمعزل عن سائر الأمم والحضارات وإنما تنمو وتتطور عبر اتصالها مع سائر الحضارات الأخرى (١) .

وقد يكون تاريخ الفكر اليهودى فى الأندلس خير مثال على تواصل الحضارات فيما بينها خاصة وأن الحضارة اليهودية قد تأثرت إبّان العصور الوسطى وفى ظل الخلافة العربية الإسلامية بكل مظاهر الفكر العربى ، وتجلّت مظاهر هذا التأثر فى مجالات الشعر والفلسفة والعلوم (٢) ، وبالرغم من أنه كان لليهود قبل ظهور الخلافة الإسلامية كتابات فكرية كثيرة إلا أنها كانت كتابات دينية فى المقام الأول ، ومن هنا فقد اقتصر معظمها على تفسير أسفار العهد القديم والتلمود ونظم القصائد الدينية (٣) ، وفى المقابل فإن النتاج الفكرى اليهودى الذى دوّن إبّان الخلافة الإسلامية تناول موضوعات لم يتناولها مفكرو اليهود من قبل ، وفى مجال الشعر العبرى ، على سبيل المثال ، فإن شعراء اليهود تناولوا أغراضاً جديدة لم تكن شائعة فى أوساط اليهود قبل اختلاطهم بالعرب ، ومن هنا فإن القصائد العبرية التى نظمت إبّان العصور الوسطى شملت أغراضاً جديدة نذكر منها المديح والرثاء والغزل والخمريات . وقد نظمت هذه القصائد على غرار جماليات الشعر العربى (٤) ، وفى مجال الفلسفة اليهودية فإن كل فلاسفة اليهود الذين نذكر من بينهم سعديا جاؤون (٨٨٢ – ٩٤٢) وشلومو بن جبيرول (١٠٢٦ – ١٠٥٠) ويهودا هاليفى (١٠٨٥ – ١١٤١) وموشيه بن ميمون (١١٣٥ – ١٢٠٤) تأثروا بالفلسفة العربية الإسلامية (٥) .

وإذا كان تأثر يهود العصور الوسطى بفنون الأدب العربى وبالفلسفة العربية الإسلامية يدل على شىء فإنه يدل على أن اليهود كانوا جزءاً لا يتجزأ من نسيج

المجتمع العربى الذى عاشوا فيه ، ويدل أيضًا على أن الإحساس بالأمن الذى نعموا به من قبَل العرب شجعهم على التعرف عن كثب على النتاج الفكرى للحضارة العربية .

وعند دراسة تاريخ الفلسفة اليهودية بالعصور الوسطى فإن معظم الباحثين يجمعون على أنه لم يحظ مفكر فى تاريخ الفكر اليهودى على تلك المكانة البارزة التى شغلها موشيه بن ميمون (٦) ، ولم يشغل موشيه بن ميمون هذه المكانة ليس فقط لغزارة إنتاجه الذى شمل كافة مجالات المعرفة ، وإنما لأن أعماله عن الشريعة تمثل حلقة الوصل الأولى بين عالمى الشريعة والفلسفة ، علاوة على أنه كان من أوائل مفكرى اليهود الذين سعوا إلى التوفيق بين الفكر الدينى اليهودى وبين فلسفة أرسطو (٧) .

وقد ولد موسى بن ميمون فى عام ١١٣٥م فى قرطبة ، وكان ينتمى إلى عائلة متدينة عرف عنها حب العلم والمعرفة ، وكان والده قاضيًا وعالمًا فى كل من الفلك والرياضيات ، وكانت باكورة أعمال موشيه بن ميمون رسالتين : الأولى بالعبرية فى تحديد مواقيت الأعياد اليهودية (٨) ، أما الرسالة الثانية فقد وضعها عن علم المنطق وذكر فى بداية الرسالة : « إن المنطق لا يعد علمًا قائمًا بذاته بل هو وساطة إلى تمرين التلميذ والمعلم على البحث لتنظيم الفكر تنظيمًا معقولاً ، وهو للعقل كالقواعد للغة ، فكما تعين القواعد على فهم اللغة يرشد المنطق إلى مسالك الضبط وتنظيم العقل » (٩) ، وقد شرح فى أربعة عشر فصلاً أسس المنطق لمن يريد أن يدرسه ، وقد وضع فى نهاية كل فصل جملة مصطلحات منطقية شرحها شرحًا وافيًا حتى جمع فى رسالته ما يزيد على خمسة وسبعين ومائة مصطلح ، وقد كتب هذه الرسالة باللغة العربية ، ونقلها موسى بن تيبون بعد فترة وجيزة من وفاة المؤلف إلى اللغة العبرية (١٠) .

وكذلك بدأ فى شبابه يؤلف تفسيرًا مفصلاً للمثنا ، غير أن الأسفار الكثيرة وما حل به من موت أبيه وأخيه عاقه عن إتمام بحثه ، ولما أتيح له التغلب على المصاعب والمتاعب أكمل تفسيه هذا سنة ١١٦٨م ، وقد بلغ آنذاك الثالثة والثلاثين من العمر ،

وأسماه « كتاب السراج » (١١) ، وفى عام ١١٨٠م أصدر كتاب « ميشنه توراة » الذى يتكون من الأربعة عشر مجلداً ، ولم يفكر موشيه بن ميمون فى بادىء الأمر أن يدون كتاباً ضخماً ينشر على الملأ فى التشريع ، بل أخذ يضع نماذج من القوانين كلما قرأ أو انتهى من قراءة باب أو فصل فى التلمود لتكون مرجعاً له أثناء تأدية وظيفته الشرعية، ثم لما كثر تدوين هذه الأحكام اتضح له أنها تفيد غيره من الأحبار والقضاة ، وكل من لم يستطع أن يستخلص نتائج عملية من دراسة محاورة أحبار التلمود (١٢) ، وتكمن أهمية هذا العمل فى أنها كانت المرة الأولى التى يقوم فيها مفكر يهودى بتصنيف الشرائع والمواثيق اليهودية بشكل منظم (١٣) ، وفيما يتعلق بدوافع تأليف هذا العمل الموسوعى وبطريقة تنظيمه فإن المؤلف يذكر فى المقدمة :

אני משה בר מימון הספרדי ונשענתי על הצור ב״ה ובינותי בכל אלו הספרים וראיתי לחבר דברים המתבררים מכל אלו החבורים בענין האסור והמותר הטמא והטהור עם שאר דיני התורה כלה בלשון בדורה ודרך קצרה עד שתהא דיני התורה שבעל פה כולה סדורה בפי הכל בלא קושיא. והחבור הזה מקבץ לתורה שבעל פה כלה עם התקנות והמנהגות והגזרות שנעשו מימות משה רבינו ועד חבור הגמרא ... וקראתי שם חבור זה משנה תורה

١٤

الترجمة :

« اعتمدت أنا موسى بن ميمون الأندلسى على الله ، وعلى فهمى لكل هذه الأسفار، ورأيت أن أكتب أشياء واضحة مستقاة من كل المؤلفات التى حددت مفاهيم الحرام والحلال ، والتى حددت ما هو دنس وما هو طاهر ، والتى تناولت كل أحكام التوراة ، وكتبت كل شىء بلغة واضحة وبإيجاز ، حتى تصبح كل الشريعة الشفهية معروفة ومنظمة لدى الجميع ، وهذا المؤلف يجمع كل الشريعة والنظم والأحكام التى شرعت منذ عهد نبينا موسى وحتى تأليف الجمارا .... وقد أسميت هذا العمل : « ميشنة توراة » » .

وقد أثار هذا العمل حين صدوره جدلاً واسعًا فى أوساط الحاخامات ، خاصة وأن موشيه بن ميمون لم يتبع فى عمله هذا الطريقة التى اتبعها سائر المفسرين ، وإذا كانت طريقة التلمود هى العرض للموضوع وإفساح المجال للمناقشة بين أصحاب المذاهب والآراء المختلفة دون الترجيح فى أغلب المشكلات ، فإن ابن ميمون لم يحرص على الإشارة إلى المصادر أو الأسانيد ، إذ ليست المصادر أو الأسانيد هى جوهر الموضوع الذى يبحثه (١٥) .

وفى عام ١١٩٠م أصدر ابن ميمون عمله الفلسفى الهم « دلالة الحائرين » ، وكما يتضح من عنوان العمل فإن المؤلف سعى إلى التوفيق بين الفلسفة والدين ، وإلى توضيح أن الفلسفة تساعد على إثبات مدى صحة وصدق الوحى الإلهى (١٦) ، وحظى هذا العمل باهتمام ضخم من قبل الباحثين الذين عكفوا على دراسته وتحديد المصادر الفلسفية الإسلامية التى استقى منها ابن ميمون أفكاره الفلسفية (١٧) .

وتهدف دراستنا هذه إلى التعرف على المصادر الفلسفية الإسلامية التى أثَّرت على مقدمة موشيه بن ميمون « لفصول الآباء » والتى تُعرف باسم « الثمانية فصول »(١٨) (שְׁמוֹנָה פרקים) وعلى كتاب « ميشنه توراه "משנה תורה" » .

وتجدر الإشارة إلى أنه فى الوقت الذى أشار فيه موشيه بن ميمون فى ثنايا كتاب « دلالة الحائرين » إلى المصادر الفكرية التى اطّلع عليها ، فإنه لم يُشِر فى مقدمته « لفصول الآباء » أو فى كتاب « ميشنه توراه » إلى المصادر الفكرية التى استقى منها أفكاره ، واكتفى بقول :

"ודע שהדברים אשר אמר בפרקים אלו ובמה שיבוא מן הפרוש אינם ענינים שבדיתים מעצמי ולא פרושים שחדשתים. אמנם הם ענינים מלוקטים מדברי החכמים במדרש ובתלמוד וזולתם מחבוריהם ומדברי הפילוסופים גם הקדומים והחדשים; ומחבורי הרבה בני אדם. ושמע האמת ממי שאמרה. ואפשר שאביא לפעמים מאמר כלו מספר מפרסם, בלשונו, אין בכל זה רע. ואינו מתפאר במה שאמרו מי שקדם ממני. שאני כבר התודיתי בזה, ואף על פי שלא אזכיר: " אמר פלוני ", שזאת אריכות אין תועלת בה" :

١٩

الترجمة :

« ولتعلم أن ما سأقوله فى هذه الفصول ، وأن كل ما سيرد فى التفسير ليس من بنات أفكارى ، وإنما كل ما سيرد هنا منتقى من أقوال حاخامات «المدراش» و«التلمود» والبعض منتقى من مؤلفات وأقوال الفلاسفة سواء من القدماء أو المحدثين ومن مؤلفات أخرى ، وأسمع الحقيقة من الذى يقولها ، وقد أقتبس أحيانًا مقولة كاملة من كتاب معروف ، ولا ضرر فى هذا ، ولا أفتخر بما قاله من سبقونى ، وأعترف بهذا ، ولن أذكر من هو القائل لأن هذه إطالة لا جدوى منها » .

ونرجح أن سبب هذا التباين فى المنهج الذى اتبعه موشيه بن ميمون فى « دلالة الحائرين » وبين المنهج الذى اتبعه نفس المؤلف فى مقدمته « لفصول الآباء » وفى «ميشنه توراه» يكمن فى أن طبيعة العمل الدينى الذى أقدم على تفسيره ألزمه بتجنب ذكر أى مصادر غير يهودية فى ثنايا العمل الدينى ، خاصة وأن هذا العمل كان موجهًا فى المقام الأول إلى عامة اليهود ، ومن المحتمل أيضًا أن يكون قد تخوّف من أن تؤدى إشارته لمصادر غير يهودية إلى إثارة غضب رجال الدين .

وفى هذه الفصول تناول موسى بن ميمون العديد من القضايا الفلسفية التى شغلت أبناء عصره ، فلذلك اهتم ببحث قوى نفس الإنسان ، ومعاصى هذه القوى وأمراض النفس وسبل التخلص منها ، ويبحث فى هذه الفصول سبل الحفاظ على النفس وتخليصها من عاداتها السيئة ، والأهداف السامية التى يتعين على المرء العمل على تحقيقها ، وسبل اكتساب الأخلاق الحميدة وتحقيق السعادة .

وفى الوقت الذى يرى فيه ديفيد يلين وإسرائيل أبراهامز أن الأفكار الواردة فى هذه الفصول منتقاة من الفلسفة اليونانية وخاصة من كتاب الأخلاق لأرسطو [٢٠] فإننا نرى أن الدراسة المتأنية لما ورد فى هذه الفصول تجعلنا نرجح أن ابن ميمون قد اعتمد

على أعمال الفارابى (٨٧٠م - ٩٥٠م) خاصة تلك الأعمال التى تناولت القضايا الأخلاقية ، وفى الواقع فإنه بالرغم من أننا نجد صدى واضحاً لأفكار أرسطو فى كل من أعمال الفارابى وموشيه بن ميمون ، مما يدل على اطلاعهما على الفكر اليونانى إلا أن دراستنا توضح أن ابن ميمون اقتبس بالكامل كل ما ذكره الفارابى عن النفس وعن الأخلاق الحميدة وسبل اكتسابها ، وربما يكون خير دليل على أن ابن ميمون قد اطلع فى حينه على أعمال الفارابى هو أنه قد أوصى مترجمه صموئيل بن تبون بالإطلاع على كل أعمال الفارابى ، وقد ورد فى الخطاب الذى بعثه ابن ميمون إلى مترجمه : « لا تدع كتب المنطق تشغلك كثيراً سوى تلك التى ألّفها أبو نصر الفارابى ، إن كل ما ألفه الفارابى يتسم بقدر كبير من الحكمة ، إن أفكاره تساعد المرء على فهم الحقائق ، وأن الشك لا يرقى إلى حكمته » (٢١) .

وفى إطار دراستنا لتأثير فلسفة الفارابى على فكر ابن ميمون فإننا قد اعتمدنا على أعمال الفارابى التالية : « رسالة فى آراء أهل المدينة الفاضلة » ، « التنبيه على سبيل السعادة » ، « السياسة المدنية » ، « فصول المدنى » ، وقد جاء اعتمادنا على هذه الأعمال نتيجة لأنها تمثل فى مجموعها لب فلسفة الفارابى الأخلاقية (٢٢) ، وعند مقارنة مضمون هذه الأعمال بما ورد فى مقدمة موشيه بن ميمون لفصول الآباء فإننا نرى أن الفيلسوف اليهودى موشيه بن ميمون تبنّى نفس المفاهيم التى طرحها الفارابى لكل من النفس والأخلاق ، وفيما يتعلق بمفهوم ابن ميمون لأجزء النفس الإنسانية فإنه مطابق للفارابى حيث أن ابن ميمون يؤكد ، على غرار الفارابى ، أن النفس الإنسانية تمتلك قوى عديدة ، وأنا تتيح بورها للإنسان ممارسة كافة الأنشطة ، وعلى حد اعتقاد ابن ميمون فإن هذه القوى هى : « القوة الغاذية والحاسة والمتخيلة والنزوعية والناطقة » ، وسنقدم هنا تعريف كل من الفارابى وموشيه بن ميمون لبعض هذه القوى ، بغرض توضيح مدى تأثر ابن ميمون بكتابات الفارابى ، وعن القوة المتخيلة فإن موشيه بن ميمون يعرّفها بقوله : « والجزء المتخيل هو القوة التى تحفظ رسم المحسوسات بعد

غيبتها عن مباشرة الحواس التى أدركتها فتركب بعضها إلى بعض وتفصل بعضها عن بعض ، ولذلك تُرَكِّب هذه القوى من الأمور التى لا يمكن إدراكها كما يتخيل الإنسان سفينة حديد تجرى فى الهواء ، وشخص إنسان رأسه فى السماء ورجليه فى الأرض ، وشخص حيوان بألف عين مثلاً ، وكثير من هذه الممتنعات تركبه هذه القوة المتخيلة وتوجده فى الخيال » (٢٣) .

وعند مقارنة تعريف ابن ميمون لهذا الجزء من النفس بتعريف الفارابى للقوة المتخيلة من النفس فإننا نجد تشابهًا ملحوظًا فيما بينهما يؤكد بدوره أن ابن ميمون اعتمد فى تعريفه وفهمه لقوى النفس على الفارابى الذى عرّف هذه القوة المتخيلة فى أكثر من عمل بقوله : « والقوة المتخيلة هى التى تحفظ رسول المحسوسات بعد غيبتها عن الحس وتركب بعضها إلى بعض وتفصل بعضها عن بعض فى اليقظة والنوم تركيبات وتفصيلات بعضها صادق وبعضها كاذب » (٢٤) ، ويوضح هذا الإقتباس مدى تأثر تعريف موشيه بن ميمون لهذه القوة بما ورد لدى الفارابى ، خاصة وأنه يرى أن هذه القوة تلعب دور الذاكرة التى تختزن رسوم المحسوسات ، وعلاوة على هذا فإننا نلاحظ أنه يستخدم فى عمله نفس الألفاظ التى استخدمها الفارابى .

وقد سار موشيه بن ميمون أيضًا على نهج الفارابى عند تعريفه للقوة النزوعية من النفس ، ويعرّف ابن ميمون هذه القوة بقوله : « والجزء النزوعى هو القوة التى بها يتشوق الإنسان لشىء ما أو يكرهه ، وعن هذه القوة يصدر من الأفعال الطلب والإيثار لأمر ما والتجنب له والغضب والرضا والإقدام والقسوة والرحمة والمحبة والبغضة وكثير من هذه العوارض النفسانية ، وآلات هذه القوة جميع أعضاء البدن مثل قوة اليد على البطش وقوة الرجل على امشى وقوة العين على الإبصار وقوة القلب على أن يقدم أو يخاف ، وكذلك سائر الأعضاء الباطنة والظاهرة إنما هى وقواها الات لهذه القوة النزوعية » (٢٥) .

وعند البحث عن المصادر التى اعتمد عليها ابن ميمون عند طرحه لمفهوم هذه القوة فإننا نجد أنه قد اعتمد أيضًا على الفارابى ، وخاصة على كتابيه « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، و« السياسات المدنية » ، ويعرّف الفارابى هذه القوة بقوله : «والنزوعية هى التى بها يكون النزاع الإنسانى بأن يطلب الشىء أو يهرب منه ويشتاقه أو يكرهه ويؤثره أو يجتنبه ، وبها يكون البغضة والمحبة والصداقة والعداوة والخوف والأمن والغضب والرضا والشهوة والرحمة وسائر عوارض النفس ، وتلك القوة متفرقة فى أعضاء أعدّت لأن يكون بها تلك الأفعال منها أعصاب ، ومنها عضل سارية فى الأعضاء والتى تكون منها الأفعال التى نزوع الإنسان والحيوان إليها ، وتلك الأعضاء هى مثل اليدين والرجلين وسائر الأعضاء التى يمكن أن تتحرك بالإرادة » (٢٦) .

ويوضح هذا الإقتباس أيضًا أن أعمال الفارابى كانت من أهم المصادر الفلسفية التى اعتمد عليها موشيه بن ميمون عند تعريفه للمهام التى تقوم بها كل قوة من قوى النفس ، وتتجلى مظاهر تأثّر ابن ميمون بالفارابى عند تعريفه لطبيعة القوة الناطقة بالنفس ، حيث يذكر ابن ميمون ، على غرار الفارابى ، أن هذه القوة الناطقة هى القوة التى يفكر بها الإنسان والتى يستوعب من خلالها كافة العلوم النظرية والعملية والتى يستعين بها فى ممارسة كافة المهن وفهم النظريات (٢٧) .

ويتضح من كل ما تقدم من أمثلة أن كل ما ذكره موشيه بن ميمون فى مقدمته «لفصول الآباء» عن ماهية النفس وقواها مستمد مباشرة من أعمال الفارابى ، وتوضح هذه الأمثلة أيضًا أن ابن ميمون اكتفى فى عمله بمحاكاة كل ما ورد فى أعمال الفارابى من أفكار وتشبيهات ، وربما تكون كل هذه الأمثلة دليلاً قاطعًا على أن موشيه بن ميمون لم يستق فكره من المصادر اليونانية كما يدّعى البعض ، وإنما استمدها من الفلسفة العربية الإسلامية .

وبعد أن شرح موشيه بن ميمون وظيفة كل قوة من قوى النفس البشرية ، فإنه

حاكى الفارابى أيضاً فى توضيح أن أحوال النفس شديدة الشبه بأحوال البدن ، وأن حالة مرضى الأبدان تشبه حالة من يبتعدون عن الفضيلة والصواب ، والذين أطلق عليهم الفارابى إسم « مرضى الأنفس » ، ويطلق الفارابى هذا التعبير على من لا يتمسكون بالفضيلة على الإبتعاد عنها ، وعن مرضى الأنفس يذكر الفارابى : « كما أن مرضى الأبدان يخيل لهم فساد حسهم فيما هو حلو أنه مر وفيما أنه حلو ويتصورون الملائم بصورة ما هو غير ملائم ، وغير ملائم بصورة ما هو ملائم ، كذلك الأشرار وذوو النقائص إذا كانوا مرضى الأنفس يخيّل لهم فيما هى شرور أنها خيرات وفيما هى خيرات أنها شرور » (٢٨) .

وفيما يتعلق بموشيه بن ميمون فإنه يستخدم فى « ميشنه توراه » نفس التشبيه الذى كان قد استخدمه الفارابى ، ويذكر ابن ميمون :

חולי . הגוף טועמים המר מתוק והמתוק מר ויש מן החולים מי שמתאוה ותאכל מאכלות שאינן ראוות לאכילה כגון העפר והפחם ושונא המאכלות הטובים כגון הפת והבשר הכל לפי רוב החולי : ב כך בני אדם שנפשותיהם חולות מתאוים ואוהבים הדעות הרעות ושונאים הדרך הטובה ומתעצלים ללכת בה והיא כבדה עליהם עד למאוד לפי חליים וכן ישעיהו אומר באנשים הללו הוי° האומרים לרע טוב ולטוב רע שמים ישעיה ה כ
חושך לאור ואור לחושך שמים מר למתוק ומתוק למר ועליהם נאמר העוזבים° ארחות יושר ללכת בדרכי חושך משלי ב יב

(٢٩)

الترجمة :

إن مرضى الأبدان يرون أن ما هو مر حلو وأن الحلو مر ، وفى بعض المرضى يأكلون أطعمة يجب ألاّ تؤكل مثل التراب والفحم ويكرهون الأطعمة الطيبة مثل الخبز واللحوم ، وهذا الأمر يعتمد على مدى قوة المرض ، والبشر الذين نفوسهم مريضة يحبّون الآراء الشريرة ويكرهون الصراط المستقيم ويتلكئون فى السير عليه لأن هذا الصراط صعب عليهم ، ويذكر إشعيا : (ويل للقائلين للشر خيراً وللخير شراً ، الجاهلين الظلام

نوراً والنور ظلاماً الجاعلين المر حلواً والحلو مراً) ، وقيل عليهم فى سفر « الأمثال » : (التاركين سبل الإستقامة للسلوك فى مسالك الظلمة) » .

ويوضح هذا الإقتباس أن موشيه بن ميمون استخدم أفكار الفارابى - التى سبق الإشارة إليها - فى كتاب « ميشنه توراه » الذى كان قد زصدره من أجل تفسير الشريعة اليهودية وتنظيمها ، ونلاحظ هنا أن ابن ميمون تجنب ذكر المصدر الإسلامى الذى استخدمه خشية أن يثير اقتباس أى مصدر غير يهودى غضب المحافظين من اليهود ، وفى المقابل اقتبس بعض الفقرات من سفرى إشعيا والأمثال ، والتى يتشابه مضمونها مع ما كان قد اقتبسه من الفارابى ، ونرجح أن ابن ميمون اقتبس هذه الفقرات من العهد القديم بغرض توضيح أن كل ما يكتبه فى التفسير يتماشى مع روح الشريعة والكتابات اليهودية ، وإن كل ما يطرحه من أفكار مستمد من روح الشريعة .

وكان من بين المواضيع الرئيسية التى تناولها ابن ميمون فى كتاباته الدينية موضوع أن الفضيلة لا تكتسب إلا عبر الممارسة والإعتياد عليها ، وهذا حتى تصبح جزءاً من السلوك الإنسانى ، ويرى بعض الباحثين أن رؤية ابن ميمون للفضيلة وسبل اكتسابها توضح مدى تأثره بالفلسفة اليونانية ، خاصة وأن أرسطو يذكر فى كتاب «الأخلاق» : « إننا لا نكتسب الفضيلة إلا بعد أن نكون قد مارسناها ، وأن الحالة فيها كالحال فى جميع الفنون الأخرى ، لأننا لا نتعلم الأشياء إلا بعد ممارستها » (٣٠) .

وبالرغم من أن رؤية ابن ميمون لسبل اكتساب الفضيلة تتشابه مع ما ورد فى كتاب « الأخلاق » لأرسطو إلا أن الأسلوب الذى يستخدمه ابن ميمون فى إطار حديثه عن الفضيل لا يشبه فقط أسلوب الفارابى وإنما يتطابق معه . وفى إطار حديث الفارابى عن سبل اكتساب الفضيلة فإنه يذكر : « لا يمكن أن يفطر الإنسان من أول أمره بالطبع ذا فضيلة ولا ذا نقيصة ، كما لا يمكن أن يفطر الإنسان بالطبع حائكاً ولا كاتباً ، ولكن يمكن أن يكون بالطبع معداً نحو أحوال فضيلة أو رذيلة بأن تكون أفعال تلك

أسهل عليه من أفعال غيرها ، ومتى كررت أفعال الفضيلة وتمكنت بالعادة حتى تصير هيئة للنفس فإن الهيئة المتمكنة من العادة هى التى يقال لها فضيلة » (٣١) .

ويؤكد ابن ميمون على غرار الفارابى أن الفضيلة لا تكتسب إلا عن طريق الممارسة ، ويذكر ابن ميمون : « لا يمكن أن يفطر الإنسان من أول أمره بالطبع ذا فضيلة ولا ذا نقيصة ، كما لا يمكن أن يفطر الإنسان بالطبع ذا صناعة من الصنائع العملية ، ولكن يمكن أن يفطر بالطبع معداً نحو فضيلة أو رذيلة بأن تكون أفعل تلك أسعل عليه من أفعال غيرها .... واعلم أن الفضائل الخلقية إنما تتحصل وتتمكن فى النفس بتكرير الأفعال الكائنة عن ذلك الخلق مراراً كثيرة فى زمان طويل واعتيادها لها ، فإن كانت تلك الأفعال خيرات كان الذى يحصل لنا هو الفضيلة » (٣٢) .

ونلاحظ هنا أنه بالرغم من احتمال أن يكون موشيه بن ميمون قد اطّلع فى حينه على كتاب « الأخلاق » لأرسطو ، إلا أن هذا التشابه الواضح فى الألفاظ بينه وبين الفارابى يوضح أن فلسفة الفارابى الإسلامية شكلت النبع الرئيسى الذى استمد منه ابن ميمون أفكاره ، ونعتقد أن إصرار بعض الباحثين على إظهار الأصول اليونانية المباشرة للفلسفة اليونانية وإصرارهم على عدم الإشارة إلى تأثير المصادر الفلسفية الإسلامية على الفكر الايهودى يهدف إلى إخفاء فضل الثقافة العربية فى تطور الفكر اليهودى بالعصور الوسطى .

وبعد أن حدد موشيه بن ميمون أن الفضيلة لا تكتسب إلا عبر الممارسة ، فإنه أوضح ، وعلى غرار الفارابى ، أن الأخلاق الحميدة هى التى تتسم بالإعتدال والتوسط ، وكما هو معروف أكد الفارابى فى أكثر من عمل أن الفضيلة هى نوع من الوسط بين طرفين أحدهما إفراط والآخر تفريط ، فمثلاً فضيلة كالشجاعة هى وسط بين إفراط هو التهور وتفريط هو الجبن ، وفضيلة كالكرم أو السخاء هى وسط بين إفراط هو التبذير وتفريط هو التقتير (٣٣) ، وعند تعريف الفارابى لهذه الحالة المتوسطة للأخلاق فإنه

يذكر: « الأفعال التى هى خيرات هى الأفعال المعتدلة المتوسطة بين طرفين هما جميعًا شرًا أحدهما إفراط والآخر نقص ، وكذلك الفضائل فإنها هيئات نفسانية وملكات متوسطة بين هيئتين وكلتاهما رذيلتان أحدهما أزيد والأخرى أنقص ، مثل العفة فإنها متوسطة بين الشره وبين عدم الإحساس باللذة ، والسخاء متوسط بين التقتير والتبذير ، والشجاعة متوسطة بين التهور والجبن (٣٤) .

وعند مقارنة مفهوم الفارابى للأخلاق بما ذكره موشيه بن ميمون عن نفس المفهوم فى كتاب « ميشنه توراه » فإننا نجد مرة أخرى نفس التطابق الذى وجدناه فى سائر الأمثلة السابقة والذى يؤكد بوره أن ابن ميمون اعتمد اعتمادًا كبيرًا على الفارابى فى كل ما كتب ، ويذكر موشيه بن ميمون :

ה הדרך הישרה היא מדה בינונית
שבכל דעה ודעה מכל הדעות שיש לו לאדם והיא הדעה שהיא רחוקה
משני הקצוות ריחוק שוה שאינה קרובה לא לזו ולא לזו׳ לפיכך צוו חכמים
הראשונים שיהא אדם שם דעותיו תמיד ומשער אותם ומכוין אותם בדרך
האמצעית כדי שיהא שלם בגופו:
(٣٥)

التـرجمة :

« إن الصراط المستقيم هو درجة متوسطة فى كل رأى ورأى من بين كل الآراء ... التى للإنسان ، وهو الرأى الذى يبعد عن الطرفين بعدًا متساويًا ، حيث لا يقترب لهذا الرأى ولا لهذا الرأى ، ولهذا أمر الحاخامات الأوائل أن يهتم الإنسان بآرائه دائمًا ، ويزن يوجهها إلى وجهة وسطى حتى يصبح سليمًا » .

ويوضح هذا الإقتباس أن ابن ميمون اعتمد فى هذا العمل أيضًا على ما ذكره الفارابى ، ويدل هذا أيضًا على مدى تأثره بالفارابى فى كل كتاباته ، سواء الفلسفية منا أو الدينية .

وفى ختام دراستنا هذه يتضح أن ابن ميمون اعتمد فى كتاباته الدينية على المصادر الفلسفية الإسلامية ، ولكنه تجنب الإشارة إليها وهذا على خلاف ما قام به فى « دلالة الحائرين » ، وإذا كان بعض الباحثين يعتقدون أن ابن ميمون تأثر فى كتاباته الدينية بكتاب الأخلاق لأرسطو فإن هذا التأثر أتاه ، فى أغلب الأحوال ، عبر فلسفة الفارابى التى تقبلت بعض أفكار الفلسفة اليونانية ، ونعتقد أن كل ما تقدم من شواهد وأمثلة يبين مدى تأثير فلسفة الفارابى على فكر ابن ميمون ، ونرى أن ابن ميمون كان خير ممثل لتفاعل الثقافتين العربية واليهودية فى العصور الوسطى ، وأن كتاباته كانت نتاجًا طبيعيًا لعصره الذى شهد ثورة تفاعل الثقافتين العربية واليهودية .

* * *

الهوامش والتعليقات

١ – عبد المنعم جبر ، د/رجاء . الأدب المقارن – دار العروبة – الكويت ١٩٨٠م ص: ٧٠.

٢ – ד. ילין: תורת השירה העברית בספרד' ע'?

٣ – Waxman, M. A. History of Jewish Literature, vol. 1 p. 153 .

٤ – ד. ילין: תורת השירה העברית בספרד' עמ"5

٥ – יצחק. גוטמן: הפילוסופיה של היהדות ': מוסד ביאליק ירושלים' עמ"9

٦ – Twersky, I. An Introduction To The Code of Maimonides (Mishneh Torah) p. 1

وانظر د/ عبد المنعم الحفنى – الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية – دار المسيرة – بيروت – ص : ٣٦ . وتجدر الإشارة إلى أن ابن ميمون حظى أيضًا على اهتمام أصحاب التراجم من المسلمين ، وقد ذكر جمال الدين القفطى فى كتاب « أخبار العلماء بأخبار الحكماء » عن موسى بن ميمون : « كان هذا الرجل من أهل الأندلس يهودى النحلة قرأ علم الأوائل بالأندلس وأحكم الرياضيات وأخذ أشياء من المنطقيات وقرأ الطب هناك » ، انظر كتاب أخبار العلماء بأخبار الحكماء للوزير جمال الدين أبى الحسن على بن القاضى الأشرف يوسف القفطى المتوفى سنة ٦٤٦هـ ، دار ا لكتب الخديوية بمصر – مطبعة السعادة – ١٣٢٦هـ – ١٩٠٨م – ص: ٢٠٩ .

٧ – Sirat, C. A. History of Jewish Philosophy In The Middle Ages p. 70 .

٨ – ولفنسون ، د/ إسرائيل ، موسى بن ميمون حياته ومصنفاته ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٣٥٥هـ – ١٩٣٦م – ص : ٤١ .

٩ – المرجع السابق ص : ٤٢ .

١٠– المرجع السابق ص : ٤٢ .

١١– Yellin, D. And Abrahams, I. Maimoniodes, p. 52 .

١٢– ولفنسون ، د/ إسرائيل ، مرجع سبق ذكره – ص : ٤٨ .

١٣ – Yellin, D. And Abrahams, I. Ibid, pp. 89 , 90 .

١٤– מֹשה בן מימון:משנה תורה'ליוו רנו עע ב ג

١٥– ولفنسون ، د/ إسرائيل ، مرجع سبق ذكره – ص : ٤٨ .

١٦– Saracheck, J. Faith and Reason, The conflict over the Rationalism of Maimonides, pp. 15 - 15

١٧– Maimonides, Moses, The Guide of the perplexed. Translated with Introduction and Notes, by shlomo pines, pp. Lvii - Cxxxiv

١٨– يرى بن إسرائيل أنه من المحتمل أن يكون صموئيل بن تيبون الذى ترجم مقدمة موسى بن ميمون لفصول الآباء إلى العبرية هو الذى أطلق تعبير الثمانية فصول على هذه المقدمة . انظر : א בן ישראל שמונה פרקים׃לרמב"ם

בתרגום ר שמואל אבן תבון עם באורים והערות מאת ד"ר
א בן ישראל הוצאת אמנות תל-אביב 1935 עמ"12

١٩- משה בן מימון: שמונה פרקים לרמב"ם עמ"8

٢٠- Yellin, D. And Abrahams, I. Maimonides, p. 57 .

٢١- Maimonides, Moses. Ibid, p. Lx .

انظر ولمزيد من التفاصيل عن تأثير فلسفة الفارابى على فكر ابن ميمون:
د. عبد المنعم الحفنى ، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية ، دار المسيرة ، بيروت ، ص ٣٧ ، ٣٨ ، وانظر : Encyclopaedia Judaica. Vol 6 , p. 1178 .

٢٢- فخرى ، د/ ماجد - فلسفة الفارابى الخلقية وصلتها بالأخلاق النيقوماخية فى كتاب أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية لوفاته . تصدير د/ إبراهيم مدكور - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٣م - ص : ١٩٤ .

٢٣- موسى بن ميمون . الثمانية فصول للسيد الميمونى ، تحقيق نسيم إبراهيم عنانى - مطبعة فليكس مزراحى - مصر - ص : ٣ .

٢٤- أبو نصر الفارابى . السياسات المدنية - ص : ٤ . قدم الفارابى أيضًا تعريفًا مشابهًا لنشاط هذه القوة المتخيلة فى آراء أهل المدينة الفاضلة ص : ٧١ - حيث يعرّف هذه القوة بقوله : « والقوة المتخيلة تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وهى بالطبع حاكمة على المحسوسات ومتحكمة عليها ، وذلك أنها تفرد بعضها عن بعض وتركب بعضها إلى بعض » . ويقدم الفارابى أيضًا نفس التعريف فى كتاب فصول المدنى - ص : ١٠٧ .

٢٥- موسى بن ميمون . الثمانية فصول للسيد الميمونى - ص : ٣ ، ٤ .

٢٦- أبُو نصـر الفـارابى - السـيـاسـات المدنيـة - ص : ٤ ، وانظر آراء أهل المدينة الفاضلة - ص : ٧٢ .

٢٧- انظر الثمانية فصول للسيد الميمونى ص ٤ ، حيث يعرّف ابن ميمون القوة الناطقة بقوله : « والجزء الناطق هو القوة الموجودة للإنسان التى بها يعقل وبها تكون الروية وبها يقتنى العلم وبها يميز بين الجميل والقبيح من الأفعال ، وهذه الأفعال منها عملى ومنها نظرى والعملى منه مهنى ومنه فكرى ، فالنظرى هو الذى يعلم الإنسان به الموجودات الغير متغيرة على ما هى عليه ، وهذه هى التى تسمى علوماً بإطلاق ، والمهنى هو القوة التى بها يقتنى المهن مثل النجارة والفلاحة والطب والملاحة » .

ويعرّف الفارابى هذه القوة فى كتاب فصول المدنى ص : ١٠٨ بقوله : « والقوة الناطقة هى التى بها يعقل الإنسان وبها تكون الروية ، وبها يقتنى العلوم التى بها يعقل الإنسان وبها تكون الروية وبها يقتنى العلوم والصناعات وبها يعميز بين الجميل والقبيح من الأفعال ، وهذه منها عملى ومنها نظرى ، والعملى منه مهنى ومنه فكرى » ، انظر أيضاً نفس التعريف فى كتاب السياسات المدنية لأبى نصر الفارابى ص : ٤ .

٢٨- فصول المدنى ص : ١٢٩ . وانظر أيضاً كتاب السياسة المدنية ص : ٨٣ . حيث يذكر الفارابى : « مرضى الأبدان مثل المحمومين لفساد حسهم يستلذون الأشياء المرة ويستحلونها ويتأذون بالأشياء الحلوة وتظهر مُرّة فى لهواتهم ، كذلك مرضى الأنفس لفساد تخيلهم يستلذون الهيئات الرديّة » .

٢٩- משנה תורה‌ כרך 1 עמ"15

٣٠- أرسطوطاليس . علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، نقله إلى العربية أحمد لطفى السيد دار الكتب المصرية - ١٣٤٣هـ - ١٩٢٤م . ص : ٢٢٧ .

٣١- أبو نصر الفارابى - فصول المدنى ص : ١٠٩ - انظر أيضًا الفارابى ، التنبيه على سبيل السعادة ص : ٥٥ ، ٥٦ ، حيث يذكر : « الأخلاق كلها الجميل منها والقبيح منها مكتسبة ، ويكتسب الإنسان الأخلاق عبر الإعتياد ... وأعنى بالإعتياد تكرير فعل الشىء الواحد مرارًا كثيرة ، فى أوقات متقاربة » .

٣٢- الثمانية فصول للسيد الميمونى ص : ٩ .

٣٣- أبو نصر الفارابى ، التنبيه على سبيل السعادة ص : ٦٥ ، ٦٦ .

٣٤- أبو نصر الفارابى ، فصول المدنى ص : ١١٣ .

٣٥- משנה תורה׳כרך 1׳עמ"14

* * *

المصادر والمراجع العربية

* أرسطوطاليس : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس – نقله إلى العربية أحمد لطفى السيد – مطبعة دار الكتب المصرية – ١٣٤٣هـ – ١٩٢٤م .

* حنفى ، د/ حسن : الفارابى شارحًا أرسطو – فى كتاب أبو نصر الفارابى – الذكرى الألفية لوفاته – تصدير د/ إبراهيم مدكور – الهيئة المصرية العامة للكتاب – ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م .

* الحفنى ، د/عبد المنعم : الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية – دار المسيرة – بيروت – ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م .

* طاهر ، د/ حامد : المدينة الفاضلة بين أفلاطون والفارابى – القاهرة – ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م .

* الفارابى ، أبو نصر : إحصاء العلوم – حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور عثمان أمين – دار الفكر العربى ١٩٤٩م .

* ———— : التنبيه على سبيل السعادة – حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور/ سحبان خليفات – عمّان ١٩٨٧م .

* ———— : السياسات المدنية – مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد – ١٣٤٦هـ – ١٩٢٧م .

* ———— : السياسة المدنية – الملقب بمبادئ الموجودات – حققه وقدّم له وعلق عليه الدكتور/ فوزى نجار – المطبعة الكاثولوكية – بيروت – لبنان ١٩٦٤.

* ———————— : فصول المدنى - تحقيق م. دانلوب - كمبريدج - ١٩٦١م .

* ———————— : مبادئ الفلسفة القديمة - المكتبة السلفية - القاهرة - ١٣٢٨هـ - ١٩١٠م .

* فخرى ماجد : فلسفة الفارابى الخلقية وصلتها بالأخلاق النيقوماخية فى كتاب أبو نصر الفارابى للذكرى الألفية لوفاته - تصدير الدكتور/ إبراهيم مدكور - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م .

* القفطى ، جمال الدين : إخبار العلماء بأخبار الحكماء - دار الكتب الخديوية بمصر - مطبعة السعادة - ١٣٢٦هـ - ١٩٠٨م .

* موسى محمد يوسف : بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط - دار المعارف بمصر .

* ميمون موسى : الثمانية فصول للسيد الميمونى باللغة العربية - تحقيق نسيم إبراهيم عنانى - مطبعة فليكس مزراحى - مصر .

* ولفنسون ، د/ إسرائيل : موسى بن ميمون حياته ومصنفاته - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٣٥٥هـ - ١٩٣٦م .

المصادر والمراجع الأجنبية

- Flew, A. A DICTIONARY OF PHILOSOTHY PAN BOOKS.
- LEAMAN, O. MOSES MATMONIDES ROUTLEDGE LONDON 1990.
- MAIMONIDES, MOSES. THE GUIDE OF THE PERPLEXED TRANSLAD WITH INTRODUCTION AND NOTES BY S. PINES CHICAGO UNIVERSITY PRESS.
- MARGOLIOUTH, D, S. THE LEGEND OF THE APOSTASY OF MAIMONIDES JEWISH QUARTERLY REVIEW VOL. XIII - 190L.
- SARACHECK, J. FAITH AND REASON THE CONFLICT OVER THE RATIONALISM OF MAIMONIDES THE BAYARD PRESS.
- SIRAT, C : A HISTORY OF JEWISH PHILOSOPHY IN THE MIDDLE AGES CAMBRIDGE PRESS.
- STEINSCHNEIDER, M : AN INTRODUCTION TO THE ARABIC LITERATUR OF THE JEWS JEWISH QUARTERLY REVIEW, VOL. XIII.
- TWERSKY, I : INTRODUCTION TO THE CODE OF MAIMONIDES (MISHNEH TORAH) YALE UNIVERSITY PRESS.
- WAXMAN, M : A HISTORY OF JEWISH LITERATURE VOL. 1 NEWYORK 1960.
- YELLIN, D % ABRAHAMS, I : MAIMONIDES, PUBLISHED BY THE JEWISH HISTORICAL SOCIETY OF ENGLAND; LONDON 1935.

المصادر والمراجع العبرية

*תנ"ך:תורה,נביאים, כתובים

*גוטמן,יוליוס:הפילוסופיה של היהדות,מוסד ביאליק,ירושלים

* מימון,מושה,בן:מלות ההגיון,ברלין
משנה תורה,ליוורנו:

* * *

التأثير الإسلامى
فى الفكر الدينى اليهودى

دراسة نقدية مقارنة لطائفة القرائين(*)

دكتور

محمد جلاء محمد إدريس

(*) أقدم هنا موجزًا لهذه الدراسة ، حيث قامت مكتبة مدبولى بالقاهرة بنشرها فى كتاب أثناء انعقاد الندوة .

على الرغم من ثبوت التأثير الخارجى على الفكر الدينى اليهودى منذ القدم ، وباعتراف النصوص اليهودية المقدسة ذاتها ، فإن اليهود يزعمون دائمًا بقاء جنسهم ودينهم فى مأمن عن التأثير بما أحاط به على مر التاريخ .

ومن بين تلك التأثيرات التى يحاول اليهود إنكارها وطمس معالمها تأثيرات الإسلام دينًا وفكرًا وفلسفة على طوائف اليهود على مر العصور للتقليل من شأن هذا المؤثر من ناحية ولإضفاء مسحة من النقاء الخالص على عقائدهم من ناحية أخرى .

ومن ثم تهدف هذه الدراسة إلى إبراز جوانب عديدة من التأثير الإسلامى على الفكر الدينى اليهودى وذلك من خلال معتقدات وآراء طائفة القرائين التى ظهرت منذ قرابة الألف عام ، وذلك للوقوف على عوامل الجذب الإسلامى ولتفنيد المزاعم القائلة بنقاء الفكر الدينى اليهودى .

ويرجع اختيارى لهذه الطائفة بالذات موضوعًا للدراسة إلى العوامل المحيطة بنشأتها حيث نبتت جذورها فى بيئة إسلامية وانبعثت ثمارها فى ظل فترات الإزدهار الحضارى الإسلامى فى الوقت الذى تكاد المصادر اليهودية وغيرها تغفل الدور الإسلامى البارز فى عقائد هذه الحركة الإنفصالية عن التيار الدينى اليهودى الرئيسى (الربانى) بتأثير البيئة الإسلامية دون تفصيل يذكر .

وقد واجهتنى مشكلة قلة المصادر الأولى للفكر القرائى ، إلا أن هناك بدائل استطاعت أن تقدم لنا فكر هذه الطائفة بشىء من التفصيل وبصفة خاصة تلك المؤلفات القرائية المصرية ، حيث شهدت مصر تواجداً مكثفًا لاتباع هذه الطائفة .

ومن ناحية أخرى ، جعلت حدود هذه الدراسة قاصرة على إبراز التأثيرات الإسلامية فى نشأة هذه الحركة وعقائدها وكذلك أصول الفقه القرائى ، ثم التطبيق العلمى بهدف كشف جوانب من هذه التأثيرات على الفكر الدينى القرائى وبخاصة فى

مجال الأحوال الشخصية ومجال العبادات ، وذلك عن طريق مقارنة هذه الجوانب بما فى الفكر الربانى ، ثم بما فى الفكر الإسلامى ، وبعد تمهيد موجز تناولت فيه أثر الحضارة الإسلامية على المسيحية واليهودية بشكل عام ، وذلك من خلال اعتراف الباحثين الأوربيين أنفسهم من أمثال مونتجومرى وات ، وول ديورانت وغيرهما ، ومن خلال عرض بعد جوانب التأثير الإسلامى فى الفكر الدينى اليهودى بعامة ، هى من الجوانب التى سبق للبعض تناولها (١) ، انتقلت إلى الحديث من نشأة الطائفة القرائية وأثر الإسلام فيها ، وهو ما أجمع عليه المؤرخون لهذه الحركة ، وأشرت إلى الأسماء التى اتخذتها الحركة مثل أبناء المقرا وأصحاب المقرا ، وما أطلق عليهم فيما بعد مثل العنانية نسبة إلى مؤسسها عنان بن داود .

وقد ظهر القراؤون فى الربع الأول من القرن الثامن الميلادى فى العراق ، وإن كانت جذورهم التاريخية غامضة لسببين : انعدام الحسب التاريخى لدى الكتاب القرائين وتعمدهم إرباك وتشويش التواريخ ، والعلاقات الجدلية التى وصلت بها المعلومات حولهم من خلال مصادرهم ومصادر الربانيين .

وأول السمات الفائقة بين القرائين والربانيين هو عدم اعتراف الأوائل بالتلمود والاكتفاء بالعهد القديم بصورته الثلاثية (التوراة ، الأنبياء ، الكتب) مما جعل البعض يتوهم قدم هذه الحركة وانتسابها إلى أيام الهيكل الثانى منذ حدوث الإنفصال بين الفريسيين والصدوقيين .

---

(١) انظر على سبيل المثال ما كتبه نفتالى فيدر بعنوان : هشبعوت إسلاميوت عل هابولحان هيهودى ، مليلاه ، مجموعة أبحاث ، المجلد الثانى ، المحرران إدوارد روبرتسون ، ومائير فلنشتين ، مطبوعات جامعة مانشستر ، ١٩٤٦ - ص ٢٧ وما بعدها ، وهى الدراسة التى ترجمها محمد سالم الجرح بعنوان : « التأثيرات الإسلامية فى العبادة اليهودية » ، ونشرتها دار العروبة بالقاهرة عام ١٩٦٥ .

وإذا كنا لا ننكر وجود طوائف سابقة على القرائين رفضت التلمود رفضاً قاطعاً واكتفت بالعهد القديم ، إلا أن الفكر القرائى مفصلاً يعكس - على نحو ما سنبين فى دراستنا هذه - جوانب واضحة من الفكر الإسلامى لم يكن قد وجدت بعد فى عصر الهيكل الثانى .

ولا بأس أن يكون عنان بن داود ، مؤسس هذه الحركة ، قد وجد فى تاريخ قومه ما يساعده على الإنطلاق بحركته الإنفصالية التى أتم بناءها هو ومن بعده بمواد إسلامية خالصة .

وتذكر المصادر العبرية المختلفة [1] قصة تأسيس عنان بن داود لمذهبة بعد أن التقى بالإمام أبى حنيفة النعمان فى السجن أيام الخليفة أبى جعفر المنصور وذلك فى أعقاب خلاف نشأ حول منصب رئاسة الجالوت فى بابل ، حيث تطلع عنان - وهو من نسل داود - إلى الرئاسة فى الوقت الذى تم اختيار أخيه الأصغر حنانيا ، وذلك بسبب آراء عنان الأبيقورية المعارضة للتلمود ، إلا أن المؤيدين لعنان بايعوه رئيساً «للجالوت» ونشأ انقسام حاد بين الفريقين وضع خلاله عنان فى السجن كمتمرد على السلطات إلا أنه استطاع أن يثبت للخليفة - بناء على نصيحة أبى حنيفة له - براءته وأنه ذو مذهب يهودى جديد ، واستطاع أن يخرج من السجن ليواصل قيادة أتباعه .

وإذا كانت المصادر المختلفة تعزو هذا الإنقسام اليهودى إلى أثر الشيعة العراقيين على عنان ، فإننا نختلف معها ، مؤكدين على أن الأثر الأكبر فى ذلك كان للمعتزلة ، وذلك من خلال الأدلة الآتية :

---

(١) انظر مثلاً : رئوبين قشانى ، « هاقرائيم : قوروت ، مسوروت ، أو منهاجيم » ، يروشالايم ، ١٩٨٤ ص ٧ ، دائرة المعارف العبرية ، جـ ٣ ، ص ٣٦ ، بن ساسون « تولدوت عم يسرائيل بيمى هابينايم » ، تل أبيب ، ١٩٦٩ ، ص ٦٤ .

أولاً : كانت العراق تموج فى زمن عنان بحركة فكرية اعتزالية قوية بزعامة واصل بن عطاء المتوفى بالعراق عام ٧٤٨م أى فى الوقت الذى ظهرت فيه حركة عنان أو قبيله ببضع سنوات .

ثانيًا : أن الشيعة لا يرفضون الأخذ بالحديث الشريف قاطبة (١) ، وإنما لهم منهجهم فى الأخذ به ، بينما نجد زعامات الفكر الإعتزالى تقف موقفًا متشككًا من الحديث ، وعلى نحو ما نجد فى آراء واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ، وأبى الهذيل العلاف وإبراهيم النظام وغيرهم (٢) .

ثالثًا : يعتمد القراؤون فى فكرهم وفلسفتهم على العقل واللغة ، وهما ركنان بارزان فى الفكر الإعتزالى حتى سماهم البعض بفرسان العقلانية .

ويرى كثير من الباحثين أن الحركة القرائية قد تطورت من خلال مراحل متعددة حتى القرن العاشر الميلادى ، حيث قوى مركز القرائين فى القدس ثم انتشروا بعد ذلك إلى أماكن متفرقة من العالم فازدهروا فى بلاط الفاطميين بمصر كما برزوا فى بيزنطة والقسطنطينية وكذلك فى جنوب روسيا .

ويمكن أن نلخص الأهمية القرائية فى التاريخ اليهودى فى كونهم قوة دافعة ومحركة لنشاطات أدبية تعددت مجالاتها فيما وراء مجالات التلمود والشريعة التقليدية ،

---

(١) انظر : سيد حسين خضر ، الإسلام أهدافه وحقائقه ، الدار المتحدة للنشر ، بيروت ط ٣ ، ١٩٧٥ ص ٦٣ .

(٢) للوقوف على آراء المعتزلة فى الحديث الشريف ، أنظر : الفرق بين الفرق للبغدادى ، وكتاب الأم للإمام الشافعى ، جـ ٧ ، عبد الرحمن بدوى ، مذاهب الإسلاميين ، جـ ١ ، ط ٣ ، دار العلم للملايين، بيروت ، ١٩٨٣ ص ١٤٠ ، محمد أبو زهرة ، تاريخ المذاهب الإسلامية فى السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية ، دار الفكر العربى ، القاهرة د. ت ، ص ١٣٥ .

ولا يفوتنا هنا أن نذكر أن جانباً كبيراً للغاية من كتاباتهم كان باللغة العربية ، وبخاصة فى البلاد الإسلامية التى عاشوا فيها ، على عكس الربانيين الذين كتبوا العربية بحروف عبرية .

العقائد الدينية للقرائين :

على غرار أركان الإيمان الستة عند المسلمين نجد صاحبى « المرشد الأمين »(١) يحدد أن لنا عقائد طائفتهما فما يلى :

١ – الإعتقاد فى الألوهية ، وهم فى ذلك يخلعون على الرب صفات وأسماء إسلامية بحتة فهو لا أول له ولا آخر ولا غالب له ولا قاهر ، ولا فوق له فيخفضه ، ولا تحت له فيرفعه .... لا يقال عنه أنه عرض أو جوهر فهو خفى ستار .

* وقد قمت بمقارنة لصفات الله وأسمائه الواردة فى الفكر الدينى القرائى والآيات القرآنية التى قدمت لنا هذه الأسماء والصفات فى الفكر الدينى الإسلامى ، مع استعراض لموقف النصوص اليهودية المقدسة من صفات الرب وأسمائه ، مما يتعارض فى كثير من جوانبه مع ما جاء عند القرائين .

٢ – الإعتقاد برسالة النبى موسى عليه السلام ، وخلع « الصفات المحمدية » على شخصيته ، على الرغم من غموض شخصية النبى موسى عليه السلام فى النصوص التوراتية .

٣ – الإعتقاد بسائر الأنبياء اليهود .

٤ – الإعتقاد بالتوراة على أنها كلام الله الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه

---

(١) يوسف إبراهام يمطوب ، ودافيد زكى ليشع ، المرشد الأمين د. ن ، د. ت ، ص ٦ ، ١١ .

٥ - الإعتقاد فى القبلة المكرمة التى موضعها بيت المقدس .

٦ - الإعتقاد فى يوم الدين وما فيه من البعث والنشور .

والحقيقة أن أسفار موسى الخمسة خالية تماماً من الحديث عن البعث والثواب والعقاب ، أما النصوص الواردة فى أسفار الأنبياء (مثل أشعيا ٢٦ : ١٩) فهى نصوص كانت وما زالت محل خلاف بين مفسريها من اليهود والنصارى [١] إذ يرون فى « البعث » الوارد فيها « بعثاً قومياً » دنيوياً ، لا على نحو ما يعتقد القراؤون .

أما الحساب ، فلا نجد له صورة واضحة فى التوراة على نحو ما نجده عند القرائين ، لا نجد تفاصيل الجنة والنار وهى أمور اعتقادية جوهرية لا يمكن لدين من الأديان أن يغفلها إذا كانت أساسية فيه .

إن النصوص والمفاهيم المختلفة التى أوردتها المصادر القرائية فيما يتعلق بقضية الموت والبعث والحساب ، ذات طابع إسلامى محصّن ، بل إنه من الصعب أن تميز إذا ما كانت هذه النصوص ليهود أم لمسلمين ، ولا يفوتنا أن فلاسفة الربانيين أنفسهم من أمثال سعديا الفيومى وموسى بن ميمون وغيرهما قد تأثروا بالفكر الإسلامى فى كتاباتهم حول هذه القضايا الإيمانية .

أصول الفقه القرائى :

يعتمد الفقه القرائى على أصول ثلاثة هى : النص والقياس والإجماع ، والنص يقصد به التوراة ، وله صور متعددة عندهم، أما القياس - وهو يعتمد على الإجتهاد - فهو أصل فقهي إسلامى بحت ، لا نجد أساساً فى الفكر الدينى اليهودى ، بل وهناك

---

(١) انظر فرج الله عبد البارى ، اليوم الآخر بين اليهودية والمسيحية والإسلام ، دار الوفاء ، ١٩٩١ ، ص ١٤٠ وما بعدها ، ناشد حنا ، أشعياء ، مفصلاً آية آية ، جـ ١ ص ٢٤٤ .

من علماء القرائين من أشار إلى استحسانه للإجتهاد والقياس على نحو ما عند المسلمين [1] .

أما الإجماع عند القرائين فهو يختلف عما ذهب إليه المسلمون ، إذ وضع المسلمون للإجماع شروطًا تحميه ، أما القراؤون فالأمر يقتصر عندهم على مجرد رؤية العلماء والكهنة لوجوب شيء ما واتفاقهم على اتباع هذا الشيء [2] .

الربانيون والقراؤون :

هناك اختلافات لا يمكن التغاضي عنها بين الربانيين والقرائين ، وعلى الرغم من أن الفريقين متفقان على نسخة العهد القديم الموجودة معهما ككتاب مقدس إلا أن هذا الخلاف بينهما وصل إلى درجة جعلت كل فريق يكفّر الآخر .

ومن أبرز الخلافات الجوهرية اعتراف عنان بن داود - كما تشير المصادر العبرية - ببعثة عيسى ومحمد عليهما السلام كرسولين ، كما أن هناك اختلافات أخرى منها :

١ - اعتماد القرائين على التوراة فقط وعدم الإيمان بالتلمود .

٢ - الأخذ بالقياس والتوسع فيه فى الوقت الذى يرى فيه القراؤون أن فى القياس اتباعًا للهوى وحياد عن الطريق المستقيم .

---

(١) مراد فرج ، شعار الخضر ص ٢ - ٣ ، وقد أوردت نماذج من القياس عند القرائين فى الدراسة المطبوعة ص ٨١ - ٨٣ .

(٢) للوقوف على تفاصيل هذه الأصول فى الفقه الإسلامى ، انظر : عبد الوهاب خلاّف « علم أصول الفقه » مكتبة الدعوة الإسلامية ، القاهرة ، د. ت .

٣ - باب الإجتهاد عند القرائين ما زال مفتوحًا بينما أغلق التلمود هذا الباب عند الربانيين .

٤ - اختلاف القرائين عن الربانيين فى بعض الأمور التعبدية مثل :

أ - الإقلال من أكل اللحوم وشرب الخمور .

ب - تشدد الفريق الأول فى أمور النجاسة والطهارة .

جـ - الحرص على تشريع العشور .

د - ضرورة نزع النعلين وغسل اليدين والرجلين وقت تعلم التوراة أو الصلاة .

هـ - حضر جماع المرأة الحامل بعد الشهر الثالث من حملها .

و - التشدد فى أمور الذبح .

ز - رفض التقويم الربانى والأخذ بالتقويم القمرى كما هو عند المسلمين .

ح - لا يجيز القراؤون التزاوج من الربانيين يتجه عدم أخذ الربانيين بقوانين المحارم .

ط - اختلاف القرائين عن الربانيين فى تفسير كثير من نصوص التوراة .

التأثير الإسلامى فى مجال العبادات عند القرائين :

أبرز هذه التأثيرات ينحصر فى مجال الطهارة والصلاة على النحو التالى :

اشترط عنان بن داود على من يريد تعلم التوراة أو الصلاة أن يخلع نعليه وأن يغسل يديه وقدميه والإلتزام بالطهارة دون أن يكون له فى ذلك مرجع توراتى ، والوضوء

واجب على كل من ينوى الصلاة أو من يدخل بيت الله ، وصورة الوضوء تتفق تماماً مع الوضوء الإسلامى حيث تشمل الوجه واليدين والرجلين والمضمضة والإستنشاق ومسح الأذنين ، وكل التفاصيل لا نجد لها ما يؤكدها من النصوص التوراتية ، مما جعلنا نؤكد على اقتباسها عن الإسلام ، كما يرى القراؤون أن الصلاة واجبة على من بلغ العاشرة ، دون دليل يؤكد ذلك من نصوصهم ، ولعل فى ذلك تأثير بالحديث الشريف الذى يوصى بأمر الأولاد للصلاة فى السابعة وضربهم عليها فى العاشرة .

ويأخذ القراؤون كذلك بإقامة صلاة الشكر لمن حلت به نعمة أو صرفت عنه نقمة ، وقد ذهب جمهور علماء المسلمين إلى استحباب « سجود الشكر » لفعل النبى وأصحابه لذلك ، إذا ما حلت بالمسلمين نعمة أو صرفت عنهم نقمة .

وقد اشترط صاحبا المرشد الأمين شروطاً خمسة للتوبة ، وحاولا إرجاعها إلى نصوص توراتية وبمقارنة هذه الشروط بتلك النصوص ، وما عند المسلمين وعلمائهم من شروط للتوبة ، وجدناها متطابقة تماماً مع ما ذهب إليه المسلمون (١) .

التأثير الإسلامى على القرائين فى مجال تشريعات الأحوال الشخصية :

أبرز مجالات التأثير الإسلامى على الحركة القرائية نجده فى هذا المقام على النحو التالى :

قوانين الزواج :

إذا كان الربانيون يرون أن ارتباط الرجل بالمرأة يتم بالمال والوثيقة والجماع ، فإن القرائين يرون أن الإرتباط يتم بالمهر والوثيقة والقبول ، بل ويضيفون إلى ذلك الإشهاد .

---

(١) انظر تفاصيل ذلك فى الكتاب المطبوع ص ١٠٢ - ١٠٤ .

أما اشتراط القبول فهو ما أخذه القراؤون عن الفقه الإسلامي الذي يرى فيه ركناً من أركان الزواج ، كما يرى بعض فقهاء المسلمين في الإشهاد شرطاً وآخرون يرون فيه ركناً ، وإذا كان للمذاهب الفقهية الإسلامية أدلتها على ما ذهبت إليه من نص أو سنة أو إجماع ، فرن القرائين لا يجدون مرتكزاً يعتمدون عليه في الأخذ بالإشهاد [١] أو القبول [٢] مما يؤكد أخذهم في مثل هذه القضايا بما عند فقهاء المسلمين .

كما اشترط القراؤن في الزواج وجود الولي ، وفصلوا ذلك [٣] على نحو يتفق كثيراً مع ما عند فقهاء المسلمين من ناحية ، ويختلف كثير مع ما عند إخوانهم الربانيين في هذا الشأن .

وقد جاء في الأحكام الشرعية للقرائين (ص ٣) كراهية عقد الرجل على المرأة دون أن يراها ، وهذا ما ذهب إليه الحنفية والمالكية والحنابلة والشافعية ، استناداً رلى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي رواه النسائي وابن ماجة والترمذي .

وقال القراؤون أيضاً بكراهية العقد بين غير الأكفاء ، وهذا ما ذهب إليه الأحناف والشافعية .

---

(١) فيما يتعلق بالإشهاد قارن ما جاء في الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية للإسرائيليين القرائين ، المطبعة الرحمانية ، ١٩٣٥ ، ص ٣ ، وشعار الخضر ص ٦٣ ، وما جاء في الفقه على المذاهب الأربعة في ذلك .

(٢) حول القبول عند القرائين انظر إدرات الياهو ناشيم ، بيرق أ ص ١٤٠ ، سيفر هامتسافوت لعنان، ديني ناشيم فيعربوت ، هو تسات زخرون بروشالايم ، ص ١١٣ ، وانظر كذلك الفقه على المذاهب الأربعة وفقه السنة لسيد سابق ، دار الكتاب العربي بيروت ط ٣ ، ١٩٧٧ ص ٣٤ .

(٣) انظر شعار الخضر ٧٠ – ٧٣ والفقه على المذاهب الأربعة والأم للشافعي جـ ٥ ص ١٢ ، أما عن رأى الربّانيين في ذلك فانظر موشى هاليفي شطبرج هلاخوت ناشيم ص ٣٣ .

ويتضح التأثير الإسلامى عند القرائين كذلك فى بطلان الزواج المؤقت بوقت ، وهو ما أجمع عليه الأئمة الأربعة ، بل هناك تشابه فى النص المتعلق بذلك .

وعلى نحو آخر نجد أن النصوص التوراتية تقدم لنا صوراً كثيرة لتعدد الزوجات فى التاريخ اليهودى ، إلا أن الربانيين قد حظروا هذا التعدد دون نص شرعى ، لكن القرائين قد أباحوا التعددية واشترطوا العدل ، وهو ما يعكس التأثير الإسلامى بوضوح، يقول صاحب شعار الخضر (ص ٨٣) :

« تعدد الزوجات جائز بشرط عدم الإضرار بالإقبال على واحدة والإعراض عن الأخرى إحصاناً بل العدل واجب بينهما ، كما يجب فى غير ذلك من نفقة وكسوة » .

أما فيما يتعلق بالمهر وتفاصيله فقد أخذ القراؤون بكثير مما عند المسلمين فى ذلك ، وعلى نحو ما يختلف عن إخوانهم الربانيين من ناحية ، وما لا نجد له نصوصاً توراتية من ناحية أخرى .

كما يتضح التأثير الفقهى الإسلامى فيما يتعلق بوجهة نظر القرائين من الطلاق موجباته وشروطه وحقوق المطلقة ، وغيرها من التفاصيل الواردة عند فقهاء المسلمين ، بل لقد جعل الفقه القرائى الطلاق من حق المرأة ، وهو ما يعرف فى الفقه الإسلامى بالخلع .

كذلك فإن تفاصيل عدة المطلقة عند القرائين تتفق فى كثير من جوانبها بما جاء مفصلاً عند الفقهاء المسلمين بوجه عام .

وقد تناولت الأحكام الشرعية للقرائين موضوع الحضانة ونرى فيه تشابهاً كبيراً بما أقرّه فقهاء المسلمين أيضاً .

وإذا انتقلنا إلى جانب آخر من جوانب الفقه القرائى ، حيث الميراث فسنجد أبرز

ما يعكسه من تأثير إسلامى ، فمثلاً فى جعل نصيب الذكر مثل حظ الأنثيين مما لا يمكن الزعم بوجود أصل توراتى له ، كما أخذ القراؤون كذلك فيما يتعلق بالميراث بوجهة النظر الفقهية الإسلامية تجاه المرتد من الملة وأحوال ميراثه كما جاءت مفصلة فى المصادر (١).

وعلى خلاف ما نجد فى النصوص اليهودية المقدسة من تفصيل لابن على آخر ذهب القراؤون إلى عدم جواز تفضيل المورث لبعض ورثته على البعض الآخر على نحو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء المسلمين .

وفيما يتعلق بالهبة قال القراؤون بعدم جواز المورث فى أن يتصرف فى أكثر من الثلث كما قالوا عدم جواز الهبة فى حالة مرض الواهب ، وهى أمور إسلامية بحتة فصلتها كتب الفقه الإسلامى ولم نجد لها ذكرًا فى الفقه اليهودى الربانى السابق على الحركة القرائية .

وقد أخذ القراؤون ببعض المحرمات من النساء على النحو الإسلامى ، كما قالوا «بيمين اللعنة» فى حالة من يرمى زوجته بالزنا دون شهود ، وهذه كلها قضايا عالجها الفقه الرسلامى بتفصيل بيِّن ، استنادًا إلى نصوص من القرآن والسنة وغفلت عنها المصادر اليهودية ، مما يجعلنا نقرر باطمئنان إلى تغلغل التأثير الإسلامى فى هذه المجالات سواء اعترف القراؤون بذلك أم حاولوا تلفيق أصل لها .

---

(١) يتضح ذلك بجلاء عند مقارنة ما جاء فى شعار الخضر ، ص ٤٥ ، وما جاء فى بداية المجتهد ونهاية المقتصد للقرطبى ، جـ ٢ ، وغيره من كتب الفقه الإسلامى .

التأثير الإسلامى
فى أوراق الجنيزا
فى ضـوء قـراءة مخطوطـة

دكتور

محمد الهوارى

المخطوطة التى بين أيدينا محفوظة فى مكتبة البودليان Bodleian Library بأكسفورد تحت رقم (MS. Heb. d. 57 (fol. 96 - 103 ، وقد اشترتها المكتبة من رابى سولومون آهارون فيرتهيمر S. A. Wertheimer [١] سنة ١٨٩٣م . وهى من مخطوطات الجنيزا القاهرية [٢] .

و« الجنيزا » הַגְּנִיזָה تسمية تطلق فى العصر الحديث للدلالة على مكنوزات معبد ابن عزرا الخاص باليهود الربانيين الأورشليميين فى الفسطاط ، كما تطلق على المستودع المؤقت الذى أُودعت فيه بالمعبد ، وكذلك على المدفن الدائم الذى تُدْفَن فيه هذه المكنوزات .

وقد احتوت الجنيزا على الكتابات اليهودية المقدسة التى لا يجوز إبادتها ، حتى وإن لم تعد تستعمل ، وذلك لما يُفترض من ورود اسم الرب فى ثناياها [٣] ، مما جعلهم يحفظونها بطريقة خاصة خشية أن تدنس ، أو تنتهك حرمتها من جرّاء سوء الاستعمال

---

(١) رابى فيرتهيمر من أورشليم ، ويعتبر من أبرز جامعى مخطوطات الجينزا ، ومن أشهر بائعيها . وقد نشر بعض هذه المخطوطات سنة ١٨٩٠ م وإن اتسمت طريقة نشرها بأنها كانت غير علمية ، إلى حد ما .

See : Goitein (S.D) A Mediterranean Society : The Jewish Communities of the Arab world as portrayed in the Documents of the Cairo Geniza , B erkeley and Los Angeles , 1967 ,VOL . I , P . 2

(٢) لمزيد من المعلومات عن جينزا القاهرة ، أنظر :

Goitein ibid, vol, I, pp . 1 - 28 , Kahle (P.E.) , Cairo Geniza , Oxford 1959 ,

פרידמן (בעריכת-מרדכי עקיבא) ,תעודה א,חקרי גניזת קהיר ,
אוניברסיטת תל אביב,הוצאת הקיבוץ המאוחדת,תש"ם (1980) .

(٣) كوهن (مارك) ، المجتمع اليهودى فى مصر الإسلامية فى العصور الوسطى ، ترجمة نسرين مرار وسمير نقاش ، مكتبة لقاء المعهد اليهودى العربى ، جامعة تل أبيب ١٩٨٧ م ص ٩١ .

أو الإهمال .

ويبدو أن اليهود قد اعتادوا منذ العصر الوسيط على كنز جميع أنواع المواد المخطوطة والمطبوعة ، واقتصر ذلك على حفظ الكتابات ذات الطابع الدينى ، أو التى تحمل اسم الرب ، إلا أنه امتد ليشمل الكتابات غير الدينية (١) والأدوات المقدسة التى تستخدم فى الطقوس الدينية ، والكتب المشكوك فى صحتها ، والكتب التى لا يقرها رجال الدين اليهودى والتى لم ينصحوا بحرقها ، بل إنه عثر فى الجنيزا على كتابات من الأدب غير اليهودى أيضًا ، وخصوصًا بعض مؤلفات المسلمين التى كتب بعضها بالأحرف العربية ، وبعضها الآخر بالأحرف العبرية (٢) .

وصف المخطوطة :

يقع نص المخطوطة فى ست عشرة صفحة (= فى ثمان ورقات) ، يتراوح عدد الأسطر فى كل صفحة منها بين خمسة عشر وسبعة عشر سطرًا ، ومساحة الصفحة ١٦سم طول × ١٢سم عرض ، تتصل كل ورقة بأخرى تقابلها ، مما جعل مخطوطتنا تأخذ شكل ملزمة ، ربما كانت جزءًا من مُؤَلَّف لا نعرف الآن أين بدايته أو نهايته ، ومن ثم،فإن النص الذى بين أيدينا لا يحمل عنوانًا ، ولا يوجد ما يشير إلى اسم مؤلفه أو كاتبه ، كما أننا لا نجد تاريخًا يحدد زمن تأليفه أو كتابته ، وقد أخذت أوراق المخطوطة أرقامًا مسلسلة (٩٦ – ١٠٣) ، وهى أرقام وضعتها مكتبة البودليان عندما صنفتها مع أوراق أخرى لعدد من المخطوطات ، وجمعتها فى مجلد واحد أعطته الرقم d. 57.

---

(١) עיין: גויטיין (ש.ד.),חיי אבותינו לאור כתבי הגניזה , מאמר ב: תעודה א , חקרי בגיזת קהיר, אוניברסיטת תל-אביב , תש"ם , עמ" 7.

(٢) كوهن ، ص ٩٦ – ٩٧ .

كُتِبَ النص بالعربية اليهودية – أى بحروف عبرية وألفاظ عربية – بخط يدوى سريع يُعرف بالخط السريانى ذى الأحرف المتصلة (Syriac Cursive Character) .

المؤلف والكاتب وزمن النص :

من المرجح أن مؤلف النص يختلف عن كاتب المخطوطة ، فمن خلال ما تضمنه النص من أفكار تتعلق بالعقيدة وممارسات وطقوس دينية ، نتبين – دون عناء – أن المؤلف مسيحى . ولما كان من غير المألوف وجود نصوص فى أوراق الجنيزا القاهرية مكتوبة بالعربية اليهودية على أيدى كتبة من غير اليهود ، فإننا نرجح أن تكون مخطوطتنا جزءًا من مؤلف من مؤلفات الجدل الدينى ، كُتب فى صورته الأولى بالعربية، بقلم مؤلف مسيحى ، ثم نسخه كاتب يهودى بحروف عبرية ، وتجدر الإشارة إلى أن فترة العصور الوسطى قد شهدت جدلاً دينيًا بين اليهود والنصارى ، وبين المسلمين والنصارى ، وبين المسلمين واليهود [١] ، ورغم عدم وجود أية شواهد فى النص تشير إلى زمن تأليفه أو كتابته ، فإن الموضوع الذى يعالجه النص ، بالإضافة إلى الخط الذى كُتب به ، يجعلنا نرجح أن زمن كتابته لا يتجاوز القرن الثانى عشر

---

(٢) لمزيد من المعلومات عن الجدل الدينى فى هذه الفترة ، انظر :

Perlmann (Moshe), "The Medievel polemics Between Islam and Judaism", in Shelomo D. Goitein, ed ., Religion in a Religious Age , Cambridge , Mass., 1974, pp. 103 - 139 , Lasker (Daniel J .), "Qissat Mujadalat al - Usquf and Nestor Ha-Komer : The Earliest Arabic and Hebrew Jewish anti - Christian polemics" , Cambridge 1992

الميلادى بأية حال .

الشواهد الدالة على مسيحية المؤلف :

ورد فى نص المخطوطة عدد من الإشارات التى تؤكد على أن المؤلف مسيحى ، وأن كلماته تعكس الفكر الدينى المسيحى بصورة واضحة ، ومن هذه الشواهد :

١ - الاعتقاد فى التثليث ، والربط بينه وبين بعض الممارسات والعبادات فى الإسلام ، مثل الوضوء والصلاة (٩٦ب : ١٥ - ٩٧أ : ١ ، ٦ ، ١٠ ؛ ٩٧ب : ١ ، ١٢ ؛ ٩٨أ : ١ ، ١٠) .

٢ - الإشارة إلى دق الناقوس لدعوة المسلمين إلى الصلاة ، ولم يذكر الآذان على الإطلاق (٩٩ أ : ٣ - ٤) .

٣ - الأمر بالتوجه فى الصلاة إلى مشرق الشمس ، على نحو ما يفعله النصارى (٩٨ب : ١٤ - ١٥) .

٤ - تكذيب اليهود بمجىء السيد المسيح ، وادعاؤهم بأنه ليس المسيح الذى ينتظرونه (١٠٠ أ : ٢ - ٣) .

٥ - الاعتراف بمجىء المسيح الحقيقى ، فى نهاية العالم - مسيح آخر الزمان - بلاهوته وتوحيد اسمه ، واعتراف النصارى له بالربوبية الدائمة (١٠٠ أ : ١٣ - ١٥) .

٦ - الإشارة إلى أن الذى يأتى بعد السيد المسيح ، هو المسيح الدجّال الذى يضل من يتبعه (١٠٠ أ : ١٥ - ١٦) .

٧ - إبراز تكذيب اليهود لكتب النصارى (١٠٠ ب : ١ - ٢) .

٨ - الإشارة إلى تصديق المسلمين لمجيء السيد المسيح (١٠٠ ب : ٢) .

٩ - وصف آريوس بأنه « ملعون ومارق وكافر » لمخالفته معظم النصارى فى ألوهية المسيح (١٠٠ ب : ٦ - ٩) .

١٠ - الربط بين الأربعة الأنهار التى تجرى فى الجنة ، والأربعة الأناجيل التى روت العالم وهدتهم إلى الطريق المستقيم (١٠١ أ : ٣ - ١٤) .

١١ - عندما فسَّر مصطلح « أهل الكتاب » ، الوارد فى قوله تعالى : (وَلاَ تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) [العنكبوت ٤٦] ، ذهب إلى أنه يعنى « أهل الإنجيل » ، حتى يكون معنى الآية - حسب تأويله - : « لا تخاطبوا أهل الإنجيل إلا بخطاب جميل » (١٠٢ ب : ١٦- ١٠٣ أ : ٢) .

١٢ - تفسير الآية رقم ١٤ من سورة الحجرات بقوله أن الإيمان الصحيح هو إيمانهم (أى الأعراب) بالسيد المسيح ، وأن الإسلام هو إسلام تلاميذ السيد المسيح (١٠٣ ب : ٥ - ٩) .

١٣ - وصف السيد المسيح بأنه «النور» ، وأن السيدة مريم العذراء هى «أم النور» (١) (١٠٣ أ : ٨) .

---

(١) فى مقدمة قانون الإيمان الذى وضعه المجمع المسكونى الثالث بأفسس سنة ٤٣١ م ، يقولون : «نعظمك يا أم النور الحقيقى ونمجدك أيتها العذراء القديسة والدة الإله ، لأنك ولدت لنا مخلص العالم ...»

انظر : السقا (أحمد حجازى ، د .) ، أقانيم النصارى ، ط ١ ، دار الأنصار بالقاهرة ، ١٣٩٧ هـ/١٩٧٧ م ، ص ٦٠ .

١٤ – الإشارة إلى عدد أوقات الصلاة عند المسلمين بأنها سبعة ، وهو نفس عدد أوقات الصلاة فى المسيحية (٩٨ أ : ٦ ، ٧) .

١٥ – عندما تناول المؤلف موضوع الصلاة وفرضها وأوقاتها ، وضع السبع الصلوات اليومية الموجودة فى المسيحية بأسمائها ، فى مقابل أوقات الصلاة فى الإسلام ، وابتدع أوقاتًا وأسماء لبعض الصلوات ، لم تُفرَض على المسلمين ، وقبل كل صلاة مسيحية يقول المؤلف : « يُقال لها عندنا .... » ، مما يدل على أن الحوار فى هذا الجزء من النص ، لم يكن بين الله سبحانه وتعالى وبين النبى صلى الله عليه وسلم ، وإنما ينسب الكلام هنا إلى المؤلف ، ويؤكد مسيحيته (٩٨ أ : ١١ـ ٩٨ ب : ١١) .

ملاحظات على الكتابة والخط :

تجدر الإشارة إلى الملاحظات التالية :

١ – استخدم الكاتب حروفًا عبرية فى كتابته للنص العربى ، وهو ما يعرف بالعربية اليهودية، إلا أنه استخدم حروفًا عربية فى موضعين ، هما: ٩٧ أ: ٣ ؛ ٩٨ ب: ٧ .

٢ – الحروف العبرية المستخدمة للتعبير عن الأصوات العربية ، هى التى تماثل الحروف العربية من حيث اللفظ ، وفيما يلى المقابل العربى لبعض الحروف العبرية التى لها استخدام خاص :

ג : ج ، غ .　　　ג̇ : غ .

ד : د ، ذ .　　　ה : هـ ، ـه ، ـة .

ט : ط .　　　ט̇ : ظ .

י : ى ، ء (همزة) .　　　כ، ך : خ ، ك .

כ,ך : ك .　　　　צ : ص .

צ̇ : ض .　　　　ת : ت ، ث .

٣ – استخدم الكاتب الحروف العبرية كأرقام، وذلك بتمييزها بوضع نقطة[١] أو اثنتين[٢] أو ثلاث نقط [٣] فوق الحرف .

٤ – استخدم الكاتب فى موضعين [٤] ، الأرقام المستخدمة فى العربية ، والمعروفة بالأرقام الهندية ، ويبدو أن ذلك قد وقع سهوًا ، أثناء نقله من النص العربى .

٥ – استخدم الكاتب رموز الحركات التى يُضبط بها نطق الحروف والكلمات فى العربية، ووضعها لضبط نطق بعض الكلمات – العربية – المكتوبة بحروف عبرية ، على النحو التالى :

לאבד̃ : لابدّ (الشدة) ٩٦أ : ٣ .

מ̉רסל : مُرسل (الضمة) ٩٦أ : ١١ .

יכר̃ : يخرُّ (الفتحة والشدة ؟) ٩٧أ : ٨ .

אי̃ : أىّ (الشدة) ٩٨ ب : ١٢ .

עדן̃ : عدن (تشديد الدال وفتحها ، وتنوين النون بفتحتين فوقهما ضمة؟) ٩٩أ : ١ .

---

(١) مثال ذلك : א̇ = ١ (٩٨أ : ١٢) ، ג̇ = ٣ (٩٨أ : ١٠) ، ד̇ = ٤ (١٠١أ : ٤ ، ١٠) ، ו̇ = ٦ (٩٨ ب : ٩) ، ז̇ = ٧ (٩٨أ : ٤)، ט̇ = ٩ (٩٨ : ٥) ، وغيرها .

(٢) ב̈ = ٢ (٩٨أ : ١٤) .

(٣) مثل ג⃛ = ٣ (٩٧أ : ١) ، ד⃛ = ٤ (٩٨ ب : ٣) ، ה⃛ = ٥ (٩٨ ب : ٥) وغير ذلك .

(٤) هما ٩٨ ب : ٥ ، ٩٨ ب : ٧ .

שַתָּא : شتّى (الفتحة والشدة) ٩٩ ب : ٤ .

אלדגّאן : الدجّان ؟ (الشدة) ١٠٠ أ : ١٥ .

לליהודّ : لليهودّ (الشدة والفتحة ؟) ١٠٠ ب : ١ .

איّ שיّ : أىّ شىءّ (الشدة) ١٠٠ ب : ١٢ .

גנّאת : جنّات (الشدة) ١٠٠ ب : ١٤ .

וטהّרך : وطهّرك (الشدة) ١٠٣ أ : ٦ .

ופצّלך : وفضّلك (الشدة) ١٠٣ أ : ٧ .

אמרّי : أمرىّ (الشدة) ١٠٣ أ : ١١ .

מנّי : منّى (الشدة) ١٠٣ أ : ١٢ .

ונהיّ : ونهىّ (الشدة والكسرة) ١٠٣ أ : ١٢ .

אקדّר : أقدّر (الشدة ؟) ١٠٣ أ : ١٤ .

שרّהםّ : شرّهمّ (تشديد الراء) (تشديد الميم ؟) ١٠٣ أ : ١٦ .

אלקצّה : القصّة (الشدة) ١٠٣ ب : ١ .

موضوع المخطوطة :

يعتبر نص المخطوطة من موضوعات الجدل الدينى ، ألّفه أحد النصارى باللغة العربية ، ثم نقله كاتب يهودى بحروف عبرية ، وقد اتبع المؤلف فى عرض أفكاره ، أسلوب الحوار ، فأنشأ حواراً بين الله سبحانه وتعالى ، ورسوله ، سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام . ويصوّر المؤلف - حسب تخيله - كيف تلقى نبى الإسلام ، الرسالة من رب العالمين ، أى أن الحوار قد حدث فى فترة نزول الوحى وبداية النبوة ، وهى فترة تسبق زمن تأليف النص بحوالى خمسة قرون على الأقل .

وتجدر الإشارة إلى أنه حين بلغ سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم من العمر

أربعين سنة ، أرسله الله للناس كافة بشيراً ونذيراً ، وأول ما بدىء به من الوحى والنبوة ، الرؤيا الصادقة فى النوم ، ثم حبَّبَ الله تعالى إليه الخلوة والإنفراد عن قومه، واشتدت محبته للخلوة مع اقتراب إيحاء الله إليه ، وقد اختار لعزلته هذه غار حراء القائم على رأس جبل يشرف على مكة (١) .

وقد اختلف العلماء فيما إذا كان النبى محمد صلى الله عليه وسلم كلَّم ربَّه سبحانه وتعالى ليلة الإسراء بغير واسطة أم لا . ورُوِىَ عن الأشعرى وقوم من المتكلمين أنه كلَّمه ، وعزا بعضهم هذا إلى جعفر بن محمد وابن مسعود وابن عباس (٢) .

وجدير بالملاحظة أن اسم رسول الله،صلى الله عليه وسلم،لم يذكر فى نص المخطوطة ، إلا أنه من اليسير للقارئ أن يدرك من السياق والحوار ، أن الله سبحانه وتعالى يخاطب نبيه ورسوله ، ويعلِّمه أموراً ، ويُصدر إليه أوامره التى استقاها المؤلف المسيحى – فى معظم الأحيان – من آيات القرآن الكريم .

ويبدو بوضوح أن المؤلف حاول ربط بعض العبادات والممارسات الدينية فى الإسلام،ببعض المعتقدات والممارسات الموجودة فى المسيحية ، وفسَّر ما يراه فى بعض الممارسات الإسلامية من وجهة نظر مسيحية ، واتبع فى ذلك تقديم بعض الأفكار المشوهة أو المبتورة أو التى لا أساس لها فى الواقع الإسلامى ، مما لزم معالجتها وتصحيحها والرد عليها .

---

(١) انظر : طبارة (عفيف عبد الفتاح) ، مع الأنبياء فى القرآن الكريم ، ط ١٥ ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٨٥ م ، ص ٣٤٣ ؛ عوض الله (أحمد الصباحى) ، حياة وأخلاق الأنبياء ، ط ٣ ، دار إقرأ ، بيروت ١٤٠٥ هـ – ١٩٨٥ م ، ص ٣٣٩ – ٣٤٠ .

(٢) النووى ، صحيح مسلم بشرح النووى ، جـ ٣ ، دار الكتب العلمية ، بيروت (د . ت .) ، ص ٤ ؛ الشورى ٥١ ؛ الأنعام ١٠٣ ؛ وانظر:العسقلانى (الأمام الحافظ أحمد بن حجر) ، فتح البارى بشرح صحيح البخارى ، جـ ١ ، دار المعرفة ، بيروت (د . ت .) ، ص ١٨ .

وأهم العناصر التى تضمنها النص :

١ – الصوم .

٢ – الصلاة : أوقاتها وعدد ركعاتها وطريقة أدائها .

٣ – الطهارة والوضوء .

٤ – القبلة وتحويلها إلى مكة .

٥ – الناقوس والدعوة إلى الصلاة .

٦ – السيد المسيح ، وأمه السيدة مريم العذراء .

٧ – معجزات السيد المسيح .

٨ – نبى الإسلام وعلاقته بطور سيناء .

٩ – البشارات بنبى الإسلام فى التوراة والإنجيل .

١٠ – أريوس وعقيدته فى المسيح .

١١ – صفة الجنة ونعيمها وأنهارها .

١٢ – فضل الجمعة .

١٣ – تشريعات : فى ما حُرِّم أكله ، وفى الزواج .

ونتناول فيما يلى بعض هذه العناصر بشىء من الإيضاح :

---

(١) ٦٩ أ : ١٥ – ٦٩ ب : ٤ و٩٧ ب : ٤ – ٥ و٩٩ أ : ١١ – ٩٩ ب : ٣ .

أولاً : الصوم :

تناول المؤلف موضوع الصوم عند المسلمين فى ثلاثة مواضع [1] ، ومن الواضح أنه تأثر بقوله تعالى : (..... وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) { البقرة : ١٨٧ } .

وعندما تعرَّض لتحديد المدة التى يجب صيامها ، وسبب فرض شهر بأكمله ، وتعيين هذا الشهر ، ومعرفة بدايته ونهايته ، لم يذكر « شهر رمضان » صراحة ، وأشار إلى فرض شهر كامل ، يبدأ صيامه عند رؤية هلاله ، حتى رؤية هلال الشهر الذى يليه ، وأوضح أن الحكمة فى ذلك هى تيسير معرفته وتحديده دون عدٍّ أو حساب.

ومما لا شك فيه، أن صوم رمضان واجب بالكتاب والسنة والإجماع ، قال تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) {البقرة : ١٨٣} . وقال تعالى : (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِى أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) { البقرة : ١٨٥ } وفى السنة ، يقول النبى صلى الله عليه وسلم : « بنى الإسلام على خمس : شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله . وإقام الصلاة . وإيتاء الزكاة . وصيام رمضان . وحج البيت » [2] . وقد أجمعت الأمة على وجوب صيام رمضان ، وأنه أحد أركان الإسلام ، وكانت فرضيته يوم الإثنين لليلتين خلتا من شعبان من السنة الثانية من الهجرة [3] .

---

(١) ٦٩ أ : ١٥ – ٦٩ ب : ٤ و ٩٧ ب : ٤ – ٥ و ٩٩ أ : ١١ – ٩٩ ب : ٣ .

(٢) أنظر : النووى ، جـ ، ص ١٧٦ – ١٧٧ .

(٣) سابق (السيد) ، فقه السنة ، مجـ ١ (العبادات) ، الناشر دار الكتاب الإسلامى ودار الحديث بالقاهرة ١٣٦٥ هـ ، ص ٣٦٥ – ٣٦٦ .

ومن الواضح أن مؤلف النص قد تأثر بالقرآن الكريم ، على نحو ما ذكرنا من آيات ، كما تأثر بالسُّنَّة ، فى الحديث عن أبى هريرة ، أن النبى صلى الله عليه وسلم قال « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته ، فإن غُبِّيَ عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين »[1] . وعن النبى صلى الله عليه وسلم أنه ذكر رمضان فقال : « لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تَرَوْهُ فإنْ أُغْمِيَ عليكم فاقْدِروا له »[2] .

ثانيًا : الصلاة :

تناول المؤلف موضوع الصلاة فى ثلاثة مواضع [3] ، أشار فيها إلى عدد الركعات فى كل صلاة ، وشرح كيفية أدائها ، وتعرض لفرض الصلوات وتحديد أوقاتها ، ويبدو أن عقيدة التثليث سيطرت على فكر المؤلف أثناء كتابته لهذا الجزء ، فأقحم الثالوث والتثليث فى مواضع متعددة ، وحاول الربط بين هذه العقيدة وبين حركات المسلم وسكناته أثناء الصلاة .

ويمكننا تقسيم موضوع الصلاة إلى أربع نقاط ، على النحو التالى :

١ - **دور الإمام فى الصلاة** : تأثر المؤلف بما ورد من أحاديث نبوية شريفة، تتضمن تعليم رسول الله صلى الله عليه وسلم لأتباعه من المسلمين ، ففى الحديث: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبنا فبيَّن لنا سُنَّتَنا وعلَّمنا صلاتنا فقال: « إذا صلَّيْتم فأقيموا صفوفكم ، ثم ليؤُمكم أحدكم ، فإذا كبَّر فكبِّروا ...... فإذا كبَّر وركع فكبِّروا واركعوا ..... وإذا كبَّرَ وسجد فكبِّروا واسجدوا ..... فإن الإمام يسجد

---

(١) العسقلانى ، جـ ٤ ، ص ١١٩ .

(٢) النووى ، جـ ٧ ، ص ١٨٩ ؛ العسقلانى ، جـ ٤ ص ١١٩ .

(٣) ٦٩ ب : ٥ - ٩٧ ب : ٣ و ٩٨ أ : ١ - ٩٨ ب : ١١ و ١٠٢ ب : ٣ - ٨ .

قبلكم ويرفع قبلكم ... » (١) .

وجدير بالملاحظة أن ما أورده مؤلف النص في هذا الشأن على أنه من قول الله سبحانه وتعالى مخاطبًا رسوله ، ومعلمًا إياه ، هو من أقوال رسول الله صلى الله عليه وسلم معلمًا أتباعه من المسلمين .

٢ - **عدد الركعات :** حدد المؤلف عدد ركعات الصلاة في الإسلام بثلاث ركعات ، ولم يفرّق في ذلك بين صلاة وأخرى (٢) ، ومن المعروف أن المسلمين يُصلُّون ركعتين اثنتين في صلاة الصبح ، وثلاث ركعات في صلاة المغرب ، وأربع ركعات في كل من صلاة الظهر والعصر والعشاء ، وربما ذهب المؤلف إلى ما ذهب إليه ، من باب إقحام التثليث على الفكر الإسلامي ، حتى وإن كان ذلك مخالفًا للحقيقة والواقع .

٣ - **طريقة أداء الصلاة :** واصل المؤلف محاولاته لإقحام عقيدة التثليث في حركات المسلم وأقواله عند أدائه للصلاة ، وتجدر الإشارة إلى أن المؤلف لم يتبع منهجًا واضحًا فيما ذهب إليه ، ففي الأمثلة الثلاثة التي ساقها (٣) ، لم يحصر عدد الحركات أو الأفعال التي يؤديها المسلم في صلاة بعينها ، أو في صلاة بأكملها ، أو في ركعة كاملة . وعندما أشار إلى الركعة لم يكن دقيقًا في وصفه للحركات التي يؤديها المصلي ، ولا في حصرها .

في المثال الأول (٩٧ أ : ٤ - ٦) اختار المؤلف حركتين لليدين ، لا نجد سببًا واضحًا لربطهما بالثالوث ، لا من جهة العدد ، ولا من جهة دلالتهما .

وفي المثال الثاني (٩٧ أ : ٧ - ١٠) لم يوفق في إعطاء الوصف الدقيق

---

(١) انظر الحديث النبوي الشريف كاملاً في : النووي ، جـ ٤ ، ص ١١٠ - ١٢٢ ؛ وقارن نص المخطوطة ٩٦ ب : ٥ - ١٢ .

(٢) أشار إلى هذا في ثلاثة مواضع هي ٩٦ ب : ١٥ - ٩٧ أ : ١ و ٩٨ أ : ٩ - ١١ و ١٠٢ ب: ٣ - ٨ .

(٣) ٩٧ أ : ٤ - ٦ و ٩٧ أ : ٧ - ١٠ و ٩٧ أ : ١٠ - ٩٧ ب : ٣ .

للحركات والأفعال التى يؤديها المصلى فى الركعة الواحدة ، ولم يُراعِ ذكرُها حسب ترتيبها ، وإذا أخذنا بعدد الحركات والأفعال - بغض النظر عن مدى دقة وصف الحركة ذاتها - الواردة فى هذه الفقرة ، فإننا نجدها ست حركات ، وليست ثلاث ، ومن ثمَّ ، لا توجد أية علاقة بين هذه الحركات وبين رقم ثلاثة أو التثليث الذى أشار إليه المؤلف .

وفى المثال الثالث (٩٧ أ : ١٠ ، ٩٧ ب : ٣) يتضح أن المؤلف قد تأثر بالأحاديث الشريفة التى تعرضت للتسليم فى نهاية كل صلاة ، والتى أشارت إلى التسليم عن اليمين والتسليم عن الشمال ، بقول المصلى « السلام عليكم ورحمة الله » فى كل جهة منهما (١) .

وتجدر الإشارة إلى أن السلام أو التسليم فى نهاية كل صلاة ، هو ركن من أركان الصلاة ، وفرض من فروضها ، لا تصح إلا به (٢) . ويرى جمهور العلماء أن التسليمة الأولى هى الفرض ، وأن الثانية مستحبة . قال ابن المنذر : « أجمع العلماء على أن صلاة من اقتصر على تسليمة واحدة جائزة . وورد أن عائشة وسلمة بن الأكوع وسهل بن سعد قد رووْا أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يسلم تسليمة واحدة ، وكان المهاجرون يسلمون تسليمة واحدة » (٣) .

ويتضح مما تقدم أن التسليم فى نهاية الصلاة لا يزيد عن تسليمتين بأية حال ، بل قد يقتصر المصلى على تسليمة واحدة . ورغم أن المؤلف يشير إلى تسليمتين اثنتين فى نص المخطوطة ، إلا أنه فسرهما بقوله بالتثليث : « اللهم إنك السلام ومنك السلام

---

(١) انظر : النووى جـ ٤ ، ص ١٥٣ - ١٥٤ ، جـ ٥ ، ص ٨٢ ؛ سابق ، مجـ ١ ، ص ١١٩

(٢) النووى ، جـ ٥ ، ص ٨٣ .

(٣) سابق ، مجـ ١ ، ص ١١٩ .

وإليك السـلام » ، وعنى بذلك – على حـد قـوله – « الأب والابن وروح القـدس ».وهو إقحام للتثليث والثالوث فى غير موضعه .

٤ – فرض الصلوات وأوقاتها : يجمع العلماء على أن فرض الصلاة كان ليلة الإسراء (١) . والفرائض التى فرضها الله تعالى فى اليوم والليلة خمس (٢) . وفى الحديث ، قال صلى الله عليه وسلم : « خمس صلوات كتبهن الله على العباد ، فمن جاء بهن ولم يضيع منهن شيئًا،استخفافًا بحقهن، كان له عند الله عهد أن يدخله الجنة، ومن لم يأت بهن فليس له عند الله عهد ، إن شاء عذبه وإن شاء أدخله الجنة » (٣) .

وفى المسيحية ، تعرف الصلوات اليومية باسم « الأجبية » (٤) أو « السواعى »، وعددها سبع صلوات نهارية وليلية ، ويُقال أحيانًا أنها تسع صلوات (٥) ، إذا اُعتبرت صلاة نصف الليل ثلاثة أوقات ، أولها فى منتصف الليل ، وثانيها الساعة الثانية

---

(١) انظر الآراء المختلفة فى : النووى ، جـ ٢ ، ص ٢٠٩ – ٢١٠ .

(٢) العسقلانى ، جـ ١ ، ص ٤٥٩ .

(٣) أخرجه أبو داود والنسائى وابن ماجة وابن حبان من حديث عبادة بن الصامت وصححه ابن عبدالبر .انظر : الغزالى (أبو حامد) ، إحياء علوم الدين ، جـ ١ ، دار الفكر العربى – دار نهر النيل ، (د . ت .) ص ١٣٢ . وانظر تحديد أوقات الصلوات الخمس فى : النووى ، جـ ٥ ، ص ١٠٩ – ١١٢ .

(٤) لفظ « أجبية » أصله كلمة أجب ، وهى كلمة قبطية معناها ساعة ، ولهذا فإن صلاة الأجبية هى صلاة الساعات . انظر : عبدالملاك (إدوارد سوريال) ، العبادة بين الشكلية والجوهر ، مكتبة كنيسة العذراء بالأقصر ، سنة ١٩٨٦ م ، ص ٢١ – ٢٢ .

(٥) هناك صلاة عاشرة ، خاصة بالرهبان فقط ، تسمى صلاة الستار ، ووقتها قبل منتصف الليل .

صباحًا ، وثالثها الساعة الرابعة صباحًا .

ويبدو بوضوح مدى تأثر المولف بالصلاة المسيحية فى هذا الجزء من النص (٩٨أ : ١١- ٩٨ب : ١١) .

وفيما يلى بعض الملاحظات :

(أ) أشار المؤلف إلى فرض سبع صلوات يومية على المسلمين ، تقابل نفس أوقات الصلاة فى المسيحية ، ولكنه أورد ثمان صلوات عندما أهمل ترقيم صلاة الساعة الحادية عشرة (أى صلاة الغروب) .

(ب) ابتدع المؤلف أسماء وأوقاتًا للصلاة فى الإسلام ، مما جعلها تزيد عن الخمس الصلوات المفروضة .

(جـ) ذكر المؤلف أن « صلاة الضحى » تقابل صلاة الساعة الثالثة فى المسيحية ، ووقتها الساعة التاسعة صباحًا ، وهى صلاة لا وجود لها فى الإسلام .

(د) ورد فى النص (٩٨ ب : ٧ – ٨) أن صلاة العشاء ، تقابل صلاة الساعة الحادية عشرة (الغروب) فى المسيحية ، ووقتها الساعة السادسة مساءً ، والصواب أنها صلاة المغرب عند المسلمين ، ومن الملاحظ أنه أغفل ذكر صلاة المغرب على الإطلاق فى النص .

(هـ) لا توجد فى الإسلام صلاة باسم « صلاة العتمة » ، التى أشار المؤلف بأنها تقابل صلاة النوم عند المسيحيين ، ويبدو أن المقصود بها صلاة العشاء .

(و) لا توجد في الإسلام صلاة باسم « الآذان الأول » ، ولم تفرض صلاة فى منتصف الليل ، كما هو الحال فى المسيحية .

ثالثًا : الطهارة والوضوء عند كل صلاة :

تناول المؤلف مسألة الطهارة فى الإسلام (٩٧ ب : ٤ -٩٨ أ : ١) ، وبيّن أهميتها البالغة لصحة الصوم والصلاة ، وميّز بين الطهور الكبير والطهور الحاصل بالوضوء عند كل صلاة ، فالطهور الكبير هو طهارة القلب بالتوبة ، والخلوّ عن الأخلاق المذمومة ، والتخلّق بالأخلاق الحميدة ، والوضوء هو تطهير الظاهر ، الذى يراه ويلمسه المخلوق ، أما تطهير القلب ، فهو موضع نظر الرب سبحانه [١] .

وعلى نحو ما فعله المؤلف عندما أقحم عقيدته فى التثليث على الصلاة ، حاول إيجاد نوعًا من التثليث فى الوضوء [٢] . وتجدر الإشارة إلى أن النبى صلى الله عليه وسلم توضأ مرة مرة ، وقال : « هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به ، وتوضأ مرتين مرتين ، وقال : من توضأ مرتين مرتين أتاه الله أجره مرتين ، وتوضأ ثلاثًا ثلاثًا ، وقال : هذا وضوئى ووضوء الأنبياء من قبلى ووضوء خليل الرحمن إبراهيم عليه السلام » [٣] .

---

(١) الغزالى ، جـ ١ ، ص ١٢٢ .

(٢) انظر ٩٧ ب : ١٠ - ١٢ ، وكذلك ٩٧ ب : ١٦ - ٩٨ أ : ١ .

(٣) أخرجه ابن ماجة من حديث ابن عمر بإسناد ضعيف . انظر:الغزالى ، جـ ١ ، ص ١٢٢ ؛ سابق ، مجـ ١ ، ص ٤٢ .

رابعًا : القبلة وتحويلها إلى مكة :

يتوجه اليهود فى صلاتهم إلى القدس (١) ، فى حين يتجه النصارى إلى الشرق (٢) ، حيث مطلع الشمس ، أما المسلمون ، فكانوا يتجهون إلى بيت المقدس فى صلاتهم حتى الشهر السادس عشر أو السابع عشر من الهجرة ، وهو تاريخ تحويل القبلة إلى بيت الله الحرام فى مكة (٣) .

وفى نص المخطوطة ، يتناول المؤلف حادث تحويل القبلة بطريقة توحى بأن نبى الإسلام تلقى أمر ربه بالتوجه فى الصلاة هو وأتباعه إلى الشرق « إلى مشرق

---

(١) لم يرد فى العهد القديم ذكرًا للجهة التى يتوجه إليها اليهود فى الصلاة ، إنما ورد فى خر ٢٠ : ٢٤ « .. فى كل الأماكن التى فيها أصنع لاسمى ذكرًا آتى إليك » . لكن يهود بابل جعلوا أورشليم قبلة لهم . وبعد العودة من السبى ، انقسم اليهود على أنفسهم ؛ فالسامريون توجهوا إلى جبل جرِزيم كقبلة لهم ، فى حين توجه غيرهم من العبرانيين إلى جبل صهيون ، حيث هيكل سليمان فى القدس . - أنظر ابن قيم الجوزية (شمس الدين محمد بن أبى بكر) ، هداية الحيارى فى أجوبة اليهود والنصارى ، تقديم وتحقيق وتعليق د . أحمد حجازى السقا ، المكتبة القيمة ، ط ٤ ، القاهرة سنة ١٤٠٧ هـ ، ص ٢١٢ .

(٢) أنظر : يُؤانِس (الأنبا) ، الكنيسة المسيحية فى عصر الرسل ، ط ٣ ، القاهرة سنة ١٩٨٧ م ، ص ٣٣٩ .

قبلة الكنائس عند النصارى جهة الشرق بسبب أورشليم ، حيث ولد المسيح فشاهد المجوس نجمة فى المشرق ، ومن المشرق سيعود فى آخر الزمان . والآباء السريان واليونان يدعون المسيح نفسه « المشرق » . - أنظر الحايك (ميشال) ، المسيح فى الإسلام ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت سنة ١٩٦١ م ص ٦٩ ؛ وكذلك : الشرفى (عبدالمجيد) ؛ الفكر الإسلامى فى الرد على النصارى ، الدار التونسية للنشر ، تونس ، سنة ١٩٨٦ م ص ٤٣٤ - ٤٣٥ .

(٣) العسقلانى جـ ١ ، ص ٥٠٢ - ٥٠٣ ؛ قطب (سيد) ، فى ظلال القرآن ، مجـ ١ ، دار الشروق ، بيروت / القاهرة ، ط ١٤ ، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م ، ص ١٢٥ .

الشمس ، لأنه منه يشرق كل نور .... » (٩٨ ب : ١٤ - ١٥) ، أى إلى حيث يتوجه النصارى فى صلاتهم ، وعالج المؤلف هذا الحادث بطريقة أغفلت الحكمة الإلهية التى وراء الحدث ، بل صوّر المسلمين وهم يتمردون على نبيّهم المرسل إليهم ، فتمسكوا بما كانوا عليه فى جاهليتهم ، ولم يراعوا فى ذلك آداب الحديث مع رسول الله صلى الله عليه وسلم (٩٨ ب : ١٢ - ٩٩ أ : ١١) .

والحقيقة ، أنه لا توجد رواية قطعية فى حادث تحويل القبلة ، والآيات الواردة فى سورة البقرة (١٤٢ - ١٥٠) تتعلق بتحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة ، ومن الروايات المتعلقة بهذا الحادث ندرك أن المسلمين فى مكة كانوا يتوجهون إلى الكعبة منذ أن فرضت الصلاة - وليس فى هذا نص قرآنى - وأنهم بعد الهجرة وُجِّهوا إلى بيت المقدس بأمر إلهى للرسول صلى الله عليه وسلم - يرجح أنه أمر غير قرآنى. ثم جاء الأمر القرآنى الأخير : (فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ) { البقرة : ١٤٤ } .

ومما لا شك فيه ، أن هناك حكمة إلهية فى تحويل القبلة ، لقد كان تحويلها أولاً عن الكعبة إلى المسجد الأقصى لحكمة تربوية تضمنتها الآية الكريمة : (وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ) {البقرة ١٤٣}. فقد كان العرب يعظمون البيت الحرام فى جاهليتهم ، فأراد الإسلام استخلاص القلوب لله ، فنزعهم نزعًا من الإتجاه إلى البيت الحرام ، ووجههم إلى المسجد الأقصى ، حتى تتخلص نفوسهم من رواسب الجاهلية ، وحتى يظهر من يتبع الرسول اتباعًا مجردًا من كل إيحاء آخر ، حتى إذا استسلم المسلمون ، واتجهوا إلى القبلة التى وجههم إليها الرسول عليه الصلاة والسلام ، وبدأ اليهود يتخذون من هذا الوضع حجة لهم ، صدر الأمر الإلهى الكريم بالإتجاه إلى المسجد الحرام (١) .

---

(١) راجع تفاصيل حادث تحويل القبلة فى : قطب ، مجـ ١ ، ص ١٢٥ - ١٢٧ .

خامسًا : الناقوس والدعوة إلى الصلاة :

كان اليهود ينفخون فى الأبواق للدعوة إلى الصلاة فى كُنُس اليهود الشرقية ، واستخدم النصارى النواقيس الخشبية بدلاً من أجراس الكنيسة ، أما المسلمون فقد نادوا للصلاة بالأذان (١) .

ومن الملاحظ أن المؤلف لم يذكر فى نص المخطوطة شيئًا عن الآذان كوسيلة لجمع المسلمين إلى الصلاة ، بل أشار إلى دق الناقوس (٩٩ أ : ٢ – ٤) ، وهو تقليد مسيحى قديم ، ومن الثابت أن المسلمين لم يستخدموا ناقوسًا أبدًا قبل النداء بالآذان .

وجدير بالذكر أن الآذان قد شُرِّع فى السنة الأولى من الهجرة . ففى حديث عن عبد الله بن عمر أنه قال : كان المسلمون حين قَدِموا المدينة يجتمعون فيتحينون الصلوات وليس ينادى بها أحد ، فتكلموا يومًا فى ذلك ، فقال بعضهم اتَّخِذُوا ناقوسًا مثل ناقوس النصارى ، وقال بعضهم قرنًا مثل قرن اليهود ، فقال عمر : أَوَلاَ تبعثون رجلاً ينادى بالصلاة ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يا بلال ، قم فناد بالصلاة » (٢) .

سادسًا : نبى الإسلام وعلاقته بطور سيناء :

يشير نص المخطوطة إلى وجود علاقة ما بين « الغلام » وطور سيناء (٣) ، ورغم أنه لم يرد فيه اسم سيدنا محمد،عليه الصلاة والسلام ، صراحة ، إلا أن

---

(١) بروكلمان (كارل) ، تاريخ الشعوب الإسلامية ، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكى ، دار العلم للملايين – بيروت ، ط ٨ ، سنة ١٩٧٩ م ، ص ٤٧ .

(٢) النووى ، جـ ٤ ، ص ٧٥ – ٧٦ ، ٧٩ ؛ انظر : سابق ، مجـ ١ ، ص ٩٥ .

(٣) ١٠٠ أ : ٣ – ١٢ .

مضمون هذه الفقرة يشير إلى أن هذا « الغلام » هو نبى الإسلام صلوات الله وسلامه عليه .

ويبدو أن المؤلف يشير فى هذا الجزء إلى ما يقال عن وجود صورة « عهد » قديم منسوب إلى سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام ، فى دير طور سيناء ، يعرف بـ « العهدة النبوية » . وفى تقاليد رهبان هذا الدير أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كتب لهم هذا العهد فى السنة الثانية للهجرة أمانًا لهم وللنصارى كافة على أرواحهم وأموالهم وبيعهم ، وأن السلطان سليم العثمانى عند فتحه مصر سنة ١٥١٧م أخذه منهم وحمله إلى الآستانة وترك لهم صورة مع ترجمتها إلى التركية (١) .

ونحن لا نبحث هنا مدى صحة نسبة هذه العهدة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولكن ما يعنينا هو اعتقاد المؤلف فى وجود شواهد وآثار تشير إلى علاقة نبى الإسلام بطور سيناء .

وجدير بالذكر أن المحفوظ فى الدير إلى اليوم هو صورة للعهدة ، ولا نعرف مصير الأصل الذى يقال أنه صدر عن النبى صلى الله عليه وسلم ، بل إن الصورة الأصلية التى قيل أنها أعطيت للرهبان عوضًا عن الأصل ، لا نستطيع تحديدها بسبب كثرة النسخ التى فى أيدى الرهبان واختلاف بعضها عن بعض ، وعدم الاهتداء إلى تاريخ لكل منها (٢) .

---

(١) انظر نص « العهدة النبوية » فى : شقير (نعوم بك) ، تاريخ سيناء القديم والحديث وجغرافيتها مع خلاصة تاريخ مصر والشام والعراق وجزيرة العرب ، مطبعة المعارف بمصر ، سنة ١٩١٦ م ، ص ٤٩٥ - ٥٠٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٩٩ .

سابعًا : البشارات بنبى الإسلام فى التوراة والإنجيل : (١٠٠أ:٢-٢)

بشرت التوراة والإنجيل ، وبشر الأنبياء جميعًا بمجيء سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم (الصف : ٦) ، وذكر القرآن الكريم أنه ضرب فى التوراة والإنجيل مثلين للرسول وأصحابه (الفتح : ٢٩) ، وتخبرنا آيات القرآن الكريم أن كلاً من التوراة والإنجيل قد بشر بمحمد صلى الله عليه وسلم النبى الأمى (الأعراف : ١٥٧) .

وتناول علماء الإسلام هذا الموضوع بالتفصيل فى مؤلفات كثيرة [١] ، وبيّنوا المواضع التى تتضمن هذه البشارات فى أسفار العهدين القديم والجديد [٢] ، وفسروها

---

(١) من المؤلفات الإسلامية التى تناولت موضوع البشارة بنبى الإسلام فى التوراة والإنجيل ، ما يلى :

١ - الهندى (رحمت الله) ، إظهار الحق ، تقديم وتحقيق وتعليق د . أحمد حجازى السقا ، دار التراث العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ط٢ ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، جـ ٢ ص ٢٣٩ - ٣٠٠ .

٢ - ابن حزم (الإمام أبو محمد على بن أحمد) ، الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، جـ ١ ، تحقيق د. محمد إبراهيم نصر ، و د . عبد الرحمن عميرة ، دار الجيل ، بيروت (د . ت) ، ص ١٩٤ - ١٩٦ .

٣ - السقا (أحمد حجازى ، د .) ، البشارة بنبى الإسلام فى التوراة والإنجيل ، دار البيان العربى ، القاهرة سنة ١٩٧٧ م ، جـ ١ ص ١٠٦ - ١٠٨ ، جـ ٢ ص ٢٥٩ - ٢٦٧ .

٤ - النجار (عبدالوهاب) ، قصص الأنبياء ، ط ٣ ، دار إحياء التراث العربى ، بيروت (د. ت.) ص ٣٩٧ - ٣٩٨ .

٥ - الفاوى (عبدالفتاح أحمد ، د.) ، العقيدة دراسة مقارنة ، ط ١،القاهرة سنة ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م ، ص ٢٥٨ - ٢٥٩ ، ٢٤٠ - ٢٤٤ .

٦ - الطهطاوى (محمد عزت اسماعيل) ، محمد نبى الإسلام فى التوراة والإنجيل والقرآن ، القاهرة سنة ١٩٧٢ م ، ص ٣ - ٤٠ .

(٢) أنظر تك ١٧ : ٢٠ ؛ ٢١ : ١٢ ، ٢٠ ؛ ٢٥ : ١٢ - ١٨ ؛ ٤٩ : ١٠ ؛ تث ١٨ : ١٨ ؛ تث ٣٣ : ٢ ؛ ٣٤ : ١٠ ؛ متى ١١ : ١٤ ؛ ١٧ : ١١ ؛ ٢٤ : ١١ - ١٤ ؛ يوحنا ١٤ : ١٥ ، ٢٤ - ٢٦ .

تفسيرات تتفق مع ما أخبر به القرآن الكريم فى هذا الشأن ، وقد كشفوا عن هذه البشارات فى كثير من أسفار العهد القديم ، منها : التكوين والتثنية والمزامير وكتب الأنبياء مثل أشعيا وميخا وحبقوق وصفنيا وزكريا وأرميا وحزقيال ودانيال ، واستمدوا شواهد العهد الجديد على ذلك من إنجيل متى وإنجيل يوحنا ورسالته الأولى ورسالة بطرس الأولى وإنجيل لوقا ورسالة بولس إلى أهل غلاطية ، كما ورد ذلك فى مواضع كثيرة فى إنجيل برنابا .

وما تناوله علماء الإسلام فى مؤلفاتهم عن موضوع البشارات بمجىء نبى الإسلام ، لا يثير دهشة المسلم المؤمن ، لأن القرآن الكريم قد سبقهم فى الإشارة إلى ذلك ، ولكن ما يثير دهشتنا أن نجد كاتبًا مسيحيًا أو يهوديًا يتناول هذا الموضوع بنفس الرؤية التى يراها علماء الإسلام ، متفقًا فى ذلك مع ما جاء به القرآن الكريم ، وفى نص المخطوطة يتجسد التأثير الإسلامى على فكر المؤلف إلى حد بعيد ، عندما أشار إلى البشارة بنبى الإسلام فى التوراة والإنجيل ، حيث قرأ عن الغلام (أى النبى) فى أسفار التوراة ومتى وغيرها من الكتب ، كما أشار إلى بنى إسماعيل وانتشارهم فى الأرض ، وأنهم سيكونون أمة كبيرة ، وأصحاب ملك عظيم .

ثامنًا : آريوس وعقيدته فى المسيح : (١٠٠ ب : ٣ - ٩)

أشار مؤلف النص إلى أنه لما عُرض على الغلام (أى النبى) سر الألوهية - أى ألوهية السيد المسيح - أنكرها ، ولم تحتل مكانًا فى عقله ، ورأى أن هذا الرفض لألوهية المسيح هو نفس ما اعتقده آريوس [١] الذى آمن بالمسيح « كلمة الله وابن الله ، لكنه

---

(١) كان آريوس كاهنا فى مصر فى القرن الرابع - ولد فى سنة ٢٥٦ م وتوفى سنة ٣٣٦ م ، وهو ليبى الأصل ، تلقى العلم على لوقيانوس الأنطاكى ، وبدأ فى نشر آرائه قبل سنة ٣٢٠ م بقليل ، وهى الآراء التى كفّرة من أجلها مجمع عقدنى فى الأسكندرية ، مما أضطره للجوء إلى فلسطين .

انظر : قنواتى (چورچ شحاته ، د .) ، المسيحية والحضارة العربية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت (د.ت.) ، ص ٢٦ ؛ غرديه (لويس) وقنواتى (ج) ، فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية،جـ ٢ ، ترجمة د . صبحى الصالح ود . فريد جبر ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط ٢ ، سنة ١٩٧٩ م ، ص ٢٨٦ .

مخلوق لأنه جسد محدود » (١٠٠ ب : ٨ - ٩) .

لقد ظهر آريوس فى وقت كان كثير من المسيحيين فيه يعتقدون أن المسيح ابن الله ، وأنه انبثق عن الأب بطريق الفيض ، وليس بطريق الأبوة الإنسانية ، وأن المسيح إله ، لأن الفيض لابد أن تكون له نفس طبيعة المصدر الذى فاض منه ، وأن الإبن نتج عن الأب فى الأزل وقبل أن تخلق العالمين ، وأن الإبن والكلمة هما الواسطة فى الخلق . فلم يقبل آريوس هذه الآراء ، وقال أن الله خلق المسيح من لا شىء ، وأن المسيح إنسان ، وأنكر أن يكون إلهًا أو شخصًا إلهيًا ، وقال أنه لا يجوز لذلك أن تسمى أمه «والدة الله» ، وتبعه فى ذلك جماعة من المسيحيين عرفوا بالآريوسيين (١) . لقد قاوم آريوس كنيسة الإسكندرية لما كانت تبثه من ألوهية المسيح ، وأقرّ بوحدانية المعبود (٢) .

ومما لا شك فيه ، أن مؤلف نص المخطوطة كان من المسيحيين المعارضين لآراء آريوس ، فهو يعتقد فى ألوهية السيد المسيح وبنوته ، وأفصح عن إيمانه بالثالوث ، وهو ما أشار إليه فى قوله « السر المكتوم » (٣) (١٠٠ ب : ٢) ، الذى ادّعى أن «السيد (المسيح) هو الذى كشفه» .

وأشار المؤلف صراحة إلى أن الغلام (أى النبى) قد رفض تمامًا ما رسخ فى عقيدة النصارى بخصوص ألوهية السيد المسيح وعقيدة الثالوث ، وربط المؤلف بين ما يقرّه الفكر الإسلامى فى هذا الشأن ، وبين آراء آريوس ، عندما أشار إلى أن ما جاء

---

(١) كامل (مراد ، د.) ، البكرى (محمد حمدى ، د .)، رشدى (زاكية محمد ، د .)، تاريخ الأدب السريانى من نشأته إلى العصر الحاضر ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٤ م ، ص ١٢٤ ؛ انظر : قنواتى ، ص ٢٦ ؛ غرديه وقنواتى ، جـ ٢ ، ص ٢٨٦ - ٢٨٧ .

(٢) أبو زهرة (الإمام محمد) ، محاضرات فى النصرانية ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ط ٣، سنة ١٣٨١ هـ ١٩٦٦ م ، ص ١٢٣ .

(٣) انظر : قنواتى ، ص ٢٦ .

به أريوس فى هذا الصدد ، قد استقر فى عقل الغلام (النبى) الرافض لألوهية السيد المسيح ، ووضحت شدة معارضة المؤلف لهذا الإتجاه ، عندما وصف أريوس بأنه « ملعون ومارق وكافر » (١٠٠ ب : ٧) .

تاسعًا : صفة الجنة ونعيمها وأنهارها :

يتضح مما أورده المؤلف عن الجنة وصفاتها وأصناف نعيمها (١٠٠ ب : ١١ - ١٠١ ب : ٩) ، أنه تأثر إلى حد بعيد بالفكر الإسلامى ، وأنه اقتبس الكثير من آيات القرآن الكريم ، ووقف على ما ورد فى الأحاديث النبوية الشريفة ، واطلع على ما كتبه مفسرو القرآن الكريم والأحاديث النبوية فى هذا الشأن (١) .

وإذا أردنا الوقوف على ذلك ، نقرأ القرآن الكريم من قوله تعالى : (وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ) إلى آخر سورة الرحمن (٤٦ - ٧٨) ، وكذلك سورة الواقعة (١١ - ٢٦) وغيرهما من السور .

وقد أشار مؤلف النص إلى أنهار الجنة الأربعة (١٠١ أ : ٣ - ٦) ، ورغم أن سفر التكوين (٢ : ١٠ - ١٤) قد أورد أسماء الأنهار التى تخرج من جنة عدن (٢) ،

---

(١) اقرأ فى سورة الرحمن ٤٦ - ٧٨؛ الواقعة ١١ - ٢٦ .

وانظر : القرطبى (أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصارى) ، الجامع لأحكام القرآن ، جـ ١٦ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة سنة ١٩٨٧ م ، ص ٢٣٧ ؛ ابن كثير (عماد الدين أبو الفداء إسماعيل) ، تفسير القرآن العظيم ، جـ ٤ ، ط ٢ ، دار القلم - بيروت (د . ت .) ، ص ١٥٦ - ١٥٧ .

(٢) עיין: קאסוטו (מ.ד.), פירוש על ספר בראשית, מהדורה שביעית, הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשל"ח (1978), עמ' 74-79.

إلا أننا نتبين بسهولة أن المؤلف قد استمد كلماته من قوله تعالى : (مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِى وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى ......) (١) .

وفى صحيح مسلم عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :« سَيْحَانَ وَجَيْحَانَ والفرات والنيل كُلٌّ من أنهار الجنة » (٢) ، وقال كعب : نهر دجلة نهر ماء أهل الجنة ، ونهر الفرات نهر لَبَنِهِم ، ونهر مصر نهر خمرهم، ونهر سَيْحان نهر عسلهم ، وهذه الأنهار الأربعة تخرج من نهر الكوثر (٣) .

وتجدر الإشارة إلى أن المؤلف لم يترك هذه الفقرة دون أن يصبغها بالصبغة المسيحية ، حيث فسر المقصود «بأنهار الجنة الأربعة» بأنها الأربعة الأناجيل (١٠١ أ : ١٠ - ١١) ، مما يدل على إقحام فكره الدينى المسيحى على النص .

عاشراً : فضل الجمعة :

اتخذ اليهود يوم السبت عيداً لهم لزعمهم أن الله سبحانه وتعالى فرغ فيه من خلق العالم ، فاعتبروه يوماً للراحة ، وانقطعوا عن أعمالهم ، وانشغلوا فيه بالعبادة والشكر . واختار النصارى يوم الأحد عيداً لهم لأنه أول أيام الخليقة ، فاستحق منهم التعظيم . أما المسلمون ، فقد هداهم الله سبحانه وتعالى إلى يوم الجمعة لأنه خلق فيه

---

(١) سورة محمد : ١٥ . غير آسن : غير متغير الرائحة ، غير منتن .

انظر : القرطبى ، جـ ١٦ ص ٢٣٧ ؛ ابن كثير ، جـ ٤ ، ص ١٥٦ - ١٥٧ ؛

قارن : (تك٢ : ١٠ - ١٤) ؛ ابن حزم ، جـ ١ ، ص ٢٠٢ .

(٢) النووى ، جـ ١٧ ، ص ١٧٦ .

(٣) انظر : القرطبى ، جـ ١٦ ، ص ٢٣٧ .

آدم عليه السلام . ويعتقد المسلمون أن الله سبحانه وتعالى فرض يوم الجمعة على اليهود ثم النصارى ، فلم يهدهم له ، وادخره للمسلمين [1] .

ويشير مؤلف النص إلى اتخاذ المسلمين ليوم الجمعة عيداً ، واجتماعهم فيه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المسجد ، وصلاته بهم ، وتعليمه إياهم ، ويشير إلى تعظيم المسلمين ليوم الجمعة لأنه « يوم جليل يوم خلاص العالم ووقت صنعة آدم » (١٠٢ ب : ١ - ٢) .

ويتضح لنا تأثر المؤلف بما ورد فى هذا الصدد من أحاديث نبوية شريفة ، ففى الحديث عن أبى هريرة أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « خير يوم طلعت عليه الشمس يوم الجمعة ، فيه خُلق آدم ، وفيه أُدْخِل ، وفيه أُخْرِج منها ، ولا تقوم الساعة إلا فى يوم الجمعة » [2] .

(١) القسطلانى (أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد) ، إرشاد السارى لشرح صحيح البخارى وبهامشه صحيح مسلم بشرح النووى ، مجـ ٢ ، دار الكتاب العربى ، بيروت ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤ م ، ص ١٥٦ ؛ الهوارى (محمد ، د .) ، السبت والجمعة فى اليهودية والإسلام ، ط ١ ، دار الهانى للنشر ، القاهرة ١٤٠٨ هـ/١٩٨٨ م ، ص ١٥٦ .

(٢) حديث أبى هريرة حديث حسن صحيح رواه مسلم وأبو داود والنسائى والترمذى .

انظر : المباركفورى (الإمام الحافظ أبو العلى محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم) ، تحفة الأحوزى بشرح جامع الترمذى ، جـ ٢ ، دار الفكر - بيروت ، ط ٣ ، ١٣٩٩ هـ ١٩٧٩م ، ص ٦١٣ ؛ الهوارى ، ص ١٥٩ - ١٦٠ ؛ الغزالى جـ ١ ، ص ١٦٠ .

تحقيق نص المخطوطة

الرموز والعلامات والاختصارات

المستخدمة فى تحقيق النص

[ ] الحروف – غير المميزة بنقط فوقها – الموضوعة بين المعقوفين ، هى من وضع المحقق ، حسب رؤيته للسياق .

[⊠̊⊠̊] نقطة على شكل دائرة صغيرة ، فوق حرف – أو أكثر – بين معقوفين ، يشير إلى صعوبة رؤيته وتمييزه فى أصل المخطوطة بالعين المجردة .

⊠̊ نقطة على شكل دائرة صغيرة ، فوق الحرف غير الواضح ، الذى أمكن تمييزه بالعين المجردة .

[° ° °] نقطة – على شكل دائرة صغيرة – بين معقوفين ، تشير إلى حرف ناقص فى الأصل ولا سبيل إلى الكشف عنه . وتشير مجموعة النقط إلى كلمة أو أكثر .

‹ › كلمة – أو أكثر – كتبت فى الهامش ، وأشار الكاتب بعلامة ما إلى هذا الموضع ، لإقحامها فيه .

⌊ ⌋ كلمة – أو أكثر – كتبت على نحو مائل فى نهاية السطر لضيق المساحة.

[[ ]] كلمة حذفها المحقق ليستقيم السياق ، أو لأن الكاتب شطبها فى أصل المخطوطة .

( ) كلمة – أو أكثر – لا توجد فى نص المخطوطة ، أضافها المحقق لإيضاح المعنى .

مخ = فى نص المخطوطة الأصلى .

ق = المحقق ، أى من وضع المحقق .

1. פימא ידעוה עלי סיידנא אלמסיח [אלמלהם]
2. קאל לי כיף אבתדי לאעמל לה[ם דינ]א
3. ושריעה פקלת לה לאבד לך ממא [תפרץ] .
4. עליהם פרוצא ו[תצע] להם [דין יכ]ון תקא[ק.]
5. סהלה ٥ פקאל לי אן [אצחאב אלבאדיה]
6. גפאה לם יע[ת]אדו צום ולא צלאה ולא
7. שי ינפעהם . פקלת לה ליס יסתוי לך
8. אמר ולא יתם לך חאל באן תבתדי באכדהם
9. באלצום ואלצלאה ותקים להם רסומא
10. חתי יעמלו בהא ויתיקנו אנך נבי
11. מרסל אליהם תאמר ותנהי ושריע[תך]
12. מעלומה לאן לא יתעדא בעצהם עלי
13. בעץ במא לא יגב ואלא אלסנן [תקום]
14. לך ראיה ולא יסתקים לך אודר ולא
15. יתבת לך אמר פקאל אריד אן אמרהם
16. באלצום והם לא יטיקון כיף אעמל

---

(١) مخـ: ידעוה (يدعوه) .   (٢) ق .

(٣) مخـ: ממא (مما) .   (٤) ق .

(٥) ق .   (٦) ق .

(٧) مخـ : צום (صوم) .

(٨) مخـ : צלאה (صلاة) بالألف . وردت على هذا النحو فى مواضع أخرى ، كما رسمها الكاتب بالواو (צלוה) عدة مرات . وسنشير إلى ذلك فى هامش كل موضع منها .

١ – فى ما يَدَّعُونه (١) على سيدنا المسيح اللهم (٢)

٢ – قال لى كيف ابتدئ لأعمل لهم دينا

٣ – وشريعة فقلتُ له لابد لك من أن (٣) تفرض

٤ – عليهم فروضا وتضع (٤) لهم دينا يكون حقائق (٥)

٥ – سهلة . فقال لى إن أصحاب البادية (٦)

٦ – جفاة لم يعتادوا صوما (٧) ولا صلاة (٨) ، ولا

٧ – شىء ينفعهم . فقلتُ له لا (٩) يستوى لك

٨ – أمر ولا يتم لك حال حتى (١٠) تبتدئ بأخذهم

٩ – بالصوم والصلاة (١١) وتقيم لهم رسوما (١٢)

١٠– حتى يعملوا بها ويتيقنوا أنك نبى

١١– مُرسل إليهم تأمر وتنهى وشريعتك

١٢– معلومة لألاَّ (١٣) يتعدى بعضهم على

١٣– بعض بما لا يجب وإلا السنن تقوم (١٤)

١٤– لك راية ولا يستقيم لك أزر (١٥) ولا

١٥– يثبت لك أمر فقال أريد أن آمرهم

١٦– بالصوم وهم لا يطيقون كيف أعمل

---

(٩) ق ، مخـ: ליס (ليس) .

(١٠) ق ، مخـ : באן (بأن) .

(١١) مخـ : بالألف .

(١٢) أى تقيم لهم شرائع وشعائر .

(١٣) مخـ : לאן לא (لأن لا) .

(١٤) ق . معنى هذه الجملة غير واضح إلى حد ما .

(١٥) ق . مخـ : אדדר (أذر) والأرجح أن صوابها אזדר (أزْر) ، بالزاى ، ومعنى الجملة : لاتكون لك قوة . ولايُقام لك عود .

וליס [יק]רא לי אכר[א]ההם פקלת לה תקול
ל[הם צר]מד מן גדוה אלי אליל וכלו מן אול
אלליל אלי גדוה ח[תי יתביין] לכם אלכיס
אלאביץ מן [אלכיס אלאזרק ...]
פקאל לי אן [סאלבתהם] באלצל[וה] והם לא
יסיקרנהא ל[אנהם] לם יעתאדוהא כיף
כנת אעמל פקלת לה תצפהם צפא~~פה~~
וראך פאדא כתרוא צפופא ותתקדם אנת
אמאמהם תצלי בהם אד אנת נבסת
ראסך נכסרא רוסהם ראדא רפעת רפעוא
ראדא סגדת סגדו ואדא קמת קאמו
פהם יתעלמון ויעתאדון וליס הם פי
תעב פי[כל]רן ולא פי בצב פימלון מן
[אלתעב ויכרן] אל[די]ן בין אידיהם תעלמהם
ותרסם להם

(١) ق ، مخـ : וליס [יק]רא לי (وليس يقوى لي) .

(٢) ق ، مخـ : אליל (الليل) . قارن : اللَّيل فى سورة البقرة ١٨٧ . والأرجح أن الكاتب لم يقصد رسمها حسب ما وردت فى الآية المشار إليها ، والدليل أنه أوردها كاملة فى بداية السطر التالى .

(٣) صوابها : (الخيط الأسود) ، لقوله تعالى : « .... وكُلوا واشربُوا حتَّى يتبيَّنَ لكُمُ الخيطُ الأبيضُ من الخيطِ الأسودِ من الفجرِ ثُمَّ أتِمُّوا الصيَامَ إلى اللَّيلِ ... » (البقرة : ١٨٧) . ويبدو أن الكاتب اليهودى قد خلط بين ما ورد فى الآية الكريمة ، وبين الخيوط البيضاء والزرقاء التى تشكل أهداب شال الصلاة ، والتى يتعرف اليهودى بواسطتها على طلوع الفجر .

١ – ولا أقوى على (١) إكراههم فقلت له تقول
٢ – لهم صوموا من غدوة إلى الليل (٢) وكلوا من أول
٣ – الليل إلى غدوة حتى يتبين لكم الخيط
٤ – الأبيض من الخيط الأزرق (٣) [...]
٥ – فقال لى إن طالبتُهم (٤) بالصلاة (٥) وهم لا
٦ – يطيقونها لأنهم (٦) لم يعتادوها ماذا (٧)
٧ – [[ ]] (٨) أعمل فقلتُ له تصُفُّهُم صفًا
٨ – وراءك (٩) فإذا كثروا (تصُفُّهُم) صفوفًا وتتقدم أنتَ
٩ – أمامهم تُصلى بهم إذا (١٠) أنتَ نكَّستَ
١٠– رأسك (١١) نكَّسُوا رؤوسهم (١٢) وإذا رفعتَ رفعوا
١١– وإذا سجدت سجدوا وإذا قمتَ قاموا (١٣)
١٢– فهم يتعلمون ويعتادون وليس هم فى
١٣– تعب فيكلُّوا (١٤) ولا فى نَصَبٍ فيملُّوا (١٥) من
١٤– التعب ويكون (١٦) الدين (١٦) بين أيديهم تعلمهم
١٥– وترسم لهم

---

(٤) ق . (٥) مخـ : بالواو . (٦) ق .
(٧) مخـ : כיף (كيف) . (٨) مخـ : כנת (كنت) . (٩) مخـ : ורארך (وراك) .
(١٠) ق . مخـ : אד (إذ) . (١١) مخـ : ראסך (راسك) . (١٢) مخـ רוסהם (روسهم) .
(١٣) قارن ما قاله أبو موسى الأشعرى نقلاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما كان يعلمهم كيفية الصلاة . انظر : النووى ، جـ ٤ ، ص ١١٩ – ١٢٢ .
(١٤) مخـ: פיכלון (فيكلون) . (١٥) مخـ: פימלון (فيملون) . (١٦) ق .

1. ג̈ רכע[את פ]י כל צלוה בעד דלך לילא

2. יצ̇גרו ויה̇ר̇בו̇ פ̇רסם [·· ·ל̇] כ̇ל<אמר>צלוה

3. فالريا نائها ו[על]מ̇תה פי אל[צ̇ל̇ו̇ה] כיף̇ יצלי

4. וגעלת אבתדאהא פ[· · · · ·]א א̇רל–

5. מא תקום פי אלצלוה יב[ס̇ט̇ ידיה̇] ויק̇ימהא

6. ענ̇ד אדניה תח[ק̇יק̇] אלתאלות וראס אלאימאן

7. תם געלת כל רכעה סכות פי צלאתה –

8. ינכס ראסה וירפעה תם יכ̈ר פי אלארץ̇

9. ויגלס תם יסגד ויקום איצ̇א חקקת

10. תחקיק אלתאלות אלמוחד ואכר צלאתה

11. יחול וגהה אלי ימינה ויקול אלסלאם

12. עליכם ורחמה אללה וברכא[ת̇ה̇] תם

13. יחול וגהה אלי שמאלה ויקול אלסלאם

14. עליכם ורחמה אללה וברהבת דלך

15. פי אלקול אללהם אנך אלסלא̇ם̇ ו̇מ̇נ̇ך̇[אלסלאם ואליך אלסלאם]

---

(١) مخ : بالواو . تجدر الإشارة إلى أن الكاتب قد أورد في مواضع أخرى أن « في كل صلاة ثلاث ركعات » ، انظر ٩٨ أ : ١٠ ؛ ١٠٢ ب : ٥ .

(٢) مخ : יצגרו (يضجروا) .

(٣) مخ : ויהרבו (ويهربوا) .

(٤) كلمتان بحروف عربية ، أوردهما الكاتب في النص ، ولا سبيل إلى تفسيرهما (؟) .

١ – ٣ ركعات فى كل صلاة (١) بعد ذلك لئلا

٢ – يضجرون (٢) ويهربون (٣) فرسم [٠٠٠ ـل] كل ‹ أمر › صلاة (١).

٣ – فالريا بأرمبا (٤) وعلمته فى الصلاة (١) كيف يصلى

٤ – وجعلت ابتداءها فـ [٠ ٠ ٠ ٠ ٠] ـا أول

٥ – ما تقوم فى (٥) الصلاة (١) يبسط يديه ويقيمها

٦ – عند أذنيه تحقيق الثالوث ورأس الإيمان

٧ – ثم جعلت كل ركعة سكوتا (٦) فى صلاته

٨ – ينكس رأسه ويرفعه ثم يخرّ (٧) فى الأرض

٩ – ويجلس ثم يسجد ويقوم أيضًا حققت

١٠– تحقيق الثالوث الموحد وآخر صلاته

١١– يحول وجهه إلى يمينه ويقول السلام

١٢– عليكم ورحمة الله وبركاته ثم

١٣– يحول وجهه إلى شماله ويقول السلام

١٤– عليكم ورحمة الله وبرهنت ذلك

١٥– فى القول اللهم إنك السلام ومنك السلام وإليك السلام

---

(٥) أقمحها الكاتب بين الكلمتين ، فوق السطر .

(٦) مخـ : סכות (سكوت) .

(٧) مخـ : יכַּרֿ (يخرُّ) ، الحركة فوق الراء : شدة وفتحة ، والصواب : شدة وضمة . ويبدو أن الشرطة فوق الخاء ، تشير إلى نطقه تنفيخيا ، على نحو ما نجده فى אכֿיר (أَخْيَر) فى ١٠٣ أ : ١٣ .

1. אעני בדלך אלאב ואלבן ורוח אלקדס אלה

2. ואחד כלמ[תה] ורוחה מנה ו̇י̇ליה אלאבן מנה

3. מול[וֹדֹ] ו[אליֹ]הֹ יעוד ורוח אלקדס מנה מנבתק

4. תם ק[לֹתֹ] לה ליס יגוז צום ולא צלוה

5. אלא באלטהר ואלאגתסאל באלמא אלטאהר

6. פקאל עלמני איאה פקלת לה אלטהור

7. אלכביר הו בעיד יחתגב בחגוב פכד

8. פי אלטהור באלקריב אלמוגוד ענד כל צלוה

9. פקאל צף לי כיף הו פקלת לה תגעל

10. אלמא ען ימינך ותמסח באלמא עלי שער

11. ראסך ודאכל אדניך ודאכל מנך ארדת

12. ארדת בדלך⟨מתאל⟩אל ג̇ תם קלת לה הדא אלטהור

13. יפי אלאגתסאל וליס הו אלאגתסאל אלכאמל

14. כמא קד סבק פי קולי בדיאי קאל

15. ומא הדא אלאגתסאל איצא ערפני בה

16. פקלת לה תגסל וגהך ותגסל ידיך ותגסל

---

(١) مخ : ואלבן (والبن).

(٢) انظر آيات القرآن الكريم فيما يتعلق بالثلوث والتثليث، في سورة النساء ٤ : ١٧١ – ١٧٢ ؛ الأحزاب ٣٣ : ٧ ؛ التحريم ٦٦ : ١٢ ؛ التوبة ٩ : ٣٠ – ٣١ ؛ المائدة ٥ : ١٧ – ١٨ .

(٣) ق ، مخ : ליס (ليس) . (٤) مخ : بالواو .

(٥) مخ : בחגוב (بحجوب) .

١ – أعنى بذلك الأب والابن (١) وروح القدس إله

٢ – واحد كلمته وروحه منه ويليه الابن منه

٣ – مولود وإليه يعود وروح القدس منه منبثقة (٢)

٤ – ثم قلت له لا (٣) يجوز صوم ولا صلاة (٤)

٥ – إلا بالطُّهْر والاغتسال بالماء الطاهر

٦ – فقال علّمنى إياه فقلت له الطهور

٧ – الكبير هو بعيد يحتجب بحُجُبٍ (٥) فَخُذْ

٨ – فى الطهور بالقريب الموجود عند كل صلاة (٤)

٩ – فقال صف لى كيف هو فقلت له تجعل

١٠– الماء عن يمينك وتمسح بالماء على شعر

١١– رأسك (٦) وداخل أذنيك وداخل منك (٧) أردت

١٢– [[ ]] (٨) بذلك ‹ مثال › الـ ٣ (٩) ثم قلت له هذا الطهور

١٣– يفى الاغتسال وليس هو الاغتسال الكامل

١٤– كما قد سبق فى قولى بداية (١٠) قال

١٥– وما هذا الاغتسال أيضًا عرّفنى به

١٦– فقلت له تغسل وجهك وتغسل يديك وتغسل

---

(٦) مخـ : ראסך (راسك) .

(٧) מנך = (منك) ؟ ! ، يحتمل أنها פמך (فمك) أو פיך (فيك) .

(٨) مخـ : ארדת (أردت) ، حُذفت لتكرارها ، حيث وردت فى نهاية السطر السابق .

(٩) مخـ : אלג̇ (الـ ٣) أى : الثالوث .

(١٠) مخـ : בדיאי (بدءًا) أى : فى البداية .

רגליך ארדת בדלך מתאל אל[תא]לות . תם קאל וכם אפרץ' עליהם מן אלצלוה פי כל יום פהם קום לם יעתאדוא צלוה פקלת אפרץ' עליהם ז' צלואת ותרויחה תם י[גת]מעון אלי אלצלוה בכרה אלסגוד , פקאל לי מא יסיקון פי כל יום מא אלנצארי להם יקרון כל צלוה מזמור כביר בתלת (~~סגדאת~~ תמגידאת) ולא בעד דלך יקדרו ולא יסיעוני ולא יקבלו מני מתל הדא כלה פקלת לה יציר להם אלצלוה ג' רכעאת ולא יזיד ולא ינקץ מנהא כמא וצפת לך . ולכן תכון ז' צלואת ~ ארקאת יערפונהא א' קבל אלצבח בג' סאעאת יקאל להא עבדנא צלוה (אלסחריה) ותסמיהא אנת להם צלוה אלפגר ב̈ אול סאעה מן אלנהאר ויקאל להא ענדנא

---

(١) مخـ : بالواو .

(٢) الترويحة ، وجمعها : تراويح ، وهى فى الأصل اسم للجلسة مطلقا ، ثم سميت بها الجلسة التى بعد أربع ركعات فى ليالى رمضان ، لاستراحة الناس بها ، ثم سميت كل أربع ركعات ترويحة مجازًا [المعجم الوسيط ، ج ١ ، ١٩٧٢ م ، ص ٣٨٠] .

(٣) مخـ : יקרון (يقرون). (٤) مخـ : בתלת (بثلث) .

(٥) مخـ : סגדאת (سجدات) ، حذفها الكاتب بالشطب عليها .

١ – رجليك أردت بذلك مثال الثالوث . ثم قال

٢ – وكم أفرض عليهم من الصلاة (١) فى كل يوم

٣ – فهم قوم لم يعتادوا صلاة (١) فقلت افرض

٤ – عليهم ٧ صلوات وترويحة (٢) ثم يجتمعون

٥ – إلى الصلاة (١) بكثرة السجود . فقال لى ما

٦ – يطيقون فى كل يوم ما النصارى لهم

٧ – يقرأون (٣) كل صلاة (١) مزمور كبير بثلاث (٤) [[ ]] (٥) تمجيدات

٨ – ولا بعد ذلك يقدرون (٦) ولا يطيعونى ولا

٩ – يقبلون (٧) منى مثل هذا كله فقل له يصير

١٠– لهم الصلاة (١) ٣ ركعات ولا يزيد ولا ينقص

١١– منها كما وصفت لك . ولكن تكون ٧ صلوات

١٢– [[ ]] (٨) (فى) أوقات يعرفونها الأولى (٩) قبل الصبح

١٣– بـ ٣ ساعات يقال لها عندنا (١٠) صلاة (١) السحرية

١٤– وتسميها أنت لهم صلاة (١) الفجر والثانية (١١)

١٥– أول ساعة من النهار ويقال لها عندنا (١٠)

---

(٦) مخـ : יקדרו (يقدروا)، والأفضل ترتيب الجملة على النحو التالى : « ولا يقدرون بعد ذلك ... » .

(٧) مخـ : יקבלו (يقبلوا) . (٨) جزء من حرف شُرع فى كتابته ، ثم شُطب .

(٩) مخـ : אֹ (=1) , (أولاً) .

(١٠) يدل الضمير المتصل لجمع المتكلمين على أن المؤلف مسيحى .

(١١) مخـ : בֹּ (= ٢) ، (ثانيًا) .

1. אלצלוה אלאולה סמיהא אנת להם צלוה אלצבח
2. גׄ פי׳ גׄ סאעאת מן אלנהאר יקאל להא ענדנא
3. אלתאלה סמיהא אנת להם צלוה אלצחא דׄ
4. פי סת סאעאת מן אלנהאר יקאל להא ענדנא
5. ר סמיהא אנת צלאה אלטהר הׄ פי טׄ סאעאת
6. יקאל להא ענדנא טׄ סמיהא אנת צלאה
7. אלעצר ٥ [illegible] ١٢ סאעה מן אלנהאר יקאל .
8. להא אלגרוב סמיהא אנת להם אלעשא
9. וׄ בעד אלעשא יקאל להא ענדנא צלאה אלנום
10. סמיהא אנת להם אלעתמה זׄ צלוה נצף
11. אלליל סמיהא אנת להם אלאדאן אלאול
12. פקאל לי אי̈ ם וצׄע אמרהם יחולון [נבוההם]
13. והם חול אלבית יצלון ללאצנאם .
14. פקלת אגעלהם יצלון אלי משרק אלשמס
15. לאנה מנה ישרק כל נור וכל מצבאח

---

(١) مخـ : بالواو . (٢) مخـ : אלאולה (الأولة).

(٣) مخـ : סמיהא (سَمِّيها). (٤) مخـ : גׄ (= ٣)،(ثالثًا).

(٥) مخـ : אלתאלה (الثالة). (٦) مخـ : דׄ (= ٤) ، (رابعًا).

(٧) مخـ : ٦ (ستة) ، وهو من الأرقام المستخدمة فى العربية ، والمعروفة بالأرقام الهندية .

(٨) مخـ : بالألف .

١ – الصلاة [١] الأولى [٢] سَمُّها [٣] أنت لهم صلاة [١] الصبح

٢ – والثالثة [٤] فى ٣ ساعات من النهار يقال لها عندنا

٣ – الثالثة [٥] سَمُّها [٣] أنت لهم صلاة [١] الضحى والرابعة [٦]

٤ – فى ست ساعات من النهار يقال لها عندنا

٥ – السادسة [٧] سَمُّها [٣] أنت صلاة [٨] الظهر والخامسة [٩] فى ٩ ساعات

٦ – (من النهار) يقال لها عندنا التاسعة [١٠] سَمُّها [٣] أنتَ صلاة [٨]

٧ – العصر ⊙ ﴿ فى [١١] ١٢ [١٢] ساعة من النهار يقال

٨ – لها (عندنا) الغروب سَمُّها [٣] أنتَ لهم العشاء

٩ – والسادسة [١٣] بعد العشاء يقال لها عندنا صلاة [٨] النوم

١٠– سَمُّها [٣] أنتَ لهم العتمة والسابعة [١٤] صلاة [١] نصف

١١– الليل سَمُّها [٣] أنتَ لهم الآذان الأول

١٢– فقال لى أىّ موضع آمرهم يحولون وجوههم

١٣– وهم حول البيت يصلّون للأصنام .

١٤– فقلت اجعلهم يصلون إلى مشرق الشمس

١٥– لأنه منه يشرق كل نور وكل مصباح

---

(٩) مخـ : ܗ̈ (= ٥) ، (خامسا).   (١٠) مخـ : ܛ (=٩) .

(١١) مخـ : فى (كتبت بحروف عربية ، وفاؤها مهملة) .

(١٢) مخـ : ١٢ (اثنتا عشرة) .

(١٣) مخـ : ܘ (=٦) ، (سادساً) .

(١٤) مخـ : ܙ (=٧) ، (سابعًا) .

1. וכל כוכב יגרי ויסיר ותחתה גנה עדּן
2. אלתי תגרי תחתהא אלאנהאר תם קלת
3. לה אמרהם אן ידקו אלנאקוס לתערף אלנאס
4. באלמגי אלי אלצלוה ויקבלון אליך אפואגא
5. . תם רגע אלי פקאל פדכר אנה
6. אן אמרהם באלסגוד אלי אלשרק ואלצלוה
7. אליה . פקאמו עליה וקאלו לא בטאועך [רנדע]
8. קבלתנא אלתי נערפהא נחן ואבאינא מן [קבלנא]
9. ונצלי אלי גירהא וישעתו עלי . פקלת לה
10. קל להם קד אמרני רבי אללה אן אצלי אלי בית
11. מכה פצלי בהם אליהא . תם רגע אלי וקאל
12. לי כם אפרץ עליהם אן יצומו והם לא
13. יקדרו עלי צום פקלת לה אפרץ עליהם
14. שהרא ליתבתו עליה ויערפונה . פקאל לי
15. מא יערפון אלשהר ולא ידרו מא אולה
16. ולא מתי אכרה לאנהם באדיה מא [אעתאדו]

---

(١) مخـ : עדּן (عدّن) ، وصوابها تسكين الدال ، مع تنوين الآخِر بكسرتين .

(٢) انظر على سبيل المثال : سورة النحل ١٦ : ٣١ ؛ الكهف ١٨ : ٣١ ؛ طه ٢٠ : ٧٦ .

(٣) مخـ : אמרהם (أمرهم). (٤) مخـ : بالواو .

(٥) مخـ : ויקבלון (ويقبلون) .

(٦) مخـ : פקאל (فقال) ، حذفها الكاتب بوضع خط أعلاها .

(٧) مخـ : פקאמו (فقاموا).

٩٩ أ

وكل كوكب يجرى ويسير وتحته جنة عدنٍ [١] التى تجرى تحتها الأنهار [٢] ثم قلت له مُرْهم [٣] أن يدقّوا الناقوس لتعرف الناس بالمجىء إلى الصلاة [٤] ويقبلوا [٥] إليك أفواجًا ثم رجع إلىّ [[ ]] [٦] فذكر أنه إنْ أمرهم بالسجود إلى الشرق والصلاة [٤] إليه . فيقوموا [٧] علىّ [٨] ويقولوا [٩] لا نطاوعك وندع قبلتنا التى نعرفها نحن وآباؤنا [١٠] من قبلنا ونصلّى إلى غيرها فيشعثون [١١] علىّ . فقلت له قل لهم قد أمرنى الله [١٢] ربّى أن أصلّى إلى بيت مكة فصلّى بهم إليها . ثم رجع إلىّ وقال لى كم أفرض عليهم أن يصوموا وهم لا يقدرون [١٣] على صوم فقلتُ له افرض عليهم شهرًا ليثبتوا عليه ويعرفونه . فقال لى ما يعرفون الشهر ولا يدرون [١٤] ما أوّله ولا متى آخره لأنهم (أهل) بادية ما اعتادوا

---

(٨) مخـ : עליה (عليه). (٩) مخـ : וקאלו (وقالوا) .

(١٠) مخـ : ראבאינא (وآبائنا).

(١١) مخـ : וישעתו (ويشعثوا) ، والمعنى : يتفرقون .

(١٢) أُقحم لفظ الجلالة بين الكلمتين ، وكُتب بين السطرين .

(١٣) مخـ : יקדרו (يقدروا).

(١٤) مخـ : ידרו (يدروا) .

1. יחסבון פקלת לה קול להם צומו עלי רויה
2. אלהלאל ואפטרו עלי רויתה חתי לא יחתאגר
3. אלי עדד ולא אלי חסאב וערפתה אשיא
4. שתא ועלמתה אמור כתירה ואוקפתה עלי
5. אסבאב באמצה וחרצת אן יכון מאילא [אלינא]
6. וסאלך פי אלטריק אלמסתקימה ומקבלא
7. אלי אלחק אליקין ואלאימאן אלצחיח אלמבין
8. ואכדת עליה פי אמר סיבדא אלמסיח ומגיה
9. ואנה כלמה אללה אלכאלקה מן אלתאכיד
10. אני כתבת לה יא מרים אן אללה יבשרך
11. בכלמה ואסמה אלמסיח פאכתב פי [אלכתאב]
12. מגיה אלי אלארץ ותגסדה מן מרים אלעדרא
13. ואנהא אקאמת בעד ולאדתהא עדרי [פיכון]
14. שאהד ללנצארי במגיה אלי אלארץ וטהורה
15. אלאיאת ואלמעגזאת מן אקאמה אלאמואת
16. וצעודה אלי אלסמאואת אד כאן לה בדלך
17. מן אלאנביא אלנבואת

---

(١) قارن قوله تعالى « ... فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشهرَ فَلْيَصُمْهُ ... » (البقرة ٢ : ١٨٥).

(٢) مخـ : יחתאגר (يحتاجوا). (٣) مخـ : אמור (أمور).

(٤) مخـ : וסאלך (وسالك).

(٥) مخـ : אלמסתקימה (المستقيمة). قال تعالى : « مصدقا لما بين يديه يهدى إلى الحق وإلى طريق مستقيم » (الأحقاف ٤٦ : ٣٠).

(٦) مخـ : סינדא (سيندا).

١ - يحسبون فقلت له قل لهم صوموا على رؤية

٢ - الهلال وافطروا على رؤيته (١) حتى لا يحتاجون (٢)

٣ - إلى عدد ولا إلى حساب وعرفته أشياءً

٤ - شتَّى وعلّمته أمورًا (٣) كثيرة وأوقفته على

٥ - أسباب غامضة وحرصت أن يكون مائلاً إلينا

٦ - وسالكًا (٤) فى الطريق المستقيم (٥) ومقبلاً

٧ - إلى الحق اليقين والإيمان الصحيح المبين

٨ - وأكَّدتُ عليه فى أمر سيدنا (٦) المسيح ومجيئه

٩ - وأنه كلمة الله الخالقة من التأكيد

١٠- أنى كتبت له يا مريم إن الله يبشرك

١١- بكلمة (منه) واسمه المسيح (٧) فاكتب فى الكتاب

١٢- مجيئه إلى الأرض وتجسده من مريم العذراء

١٣- وأنها أقامت بعد ولادتها عذراء (٨) فيكون

١٤- شاهدًا (٩) للنصارى بمجيئه إلى الأرض وإظهاره (١٠)

١٥- الآيات والمعجزات من إقامة الأموات (١١)

١٦- وصعوده إلى السماوات (١٢) إذ كان له بذلك

١٧- من الأنبياء النبوات

---

(٧) انظر آيات القرآن الكريم فى سورة آل عمران ٤٥ - ٤٧ .

(٨) مخـ : עדדי (عذرى) .

(٩) مخـ : שאהד (شاهد) .

(١٠) مخـ : וטהדדה (وظهوره) .

(١١) السيد المسيح يُحيى الموتى بإذن الله تعالى (آل عمران ٤٩) .

(١٢) رفْعُ السيد المسيح ، انظر آل عمران ٥٥ .

1. ומן אלרסל אלבינאת ומן אלנאס אלשהאדאת
2. פכדבת אליהוד במגיה (אלי) אלארץ̇ ואדעו[אן]
3. ליס הו אלמסיח ועלמת אן הדא אלג̇לאם
4. סימלך ויכון לה דולה מניעה וסלטאן [עט̇ים]
5. וקוה כתירה ודכר מנתשר פי אקטאר
6. אלעאלם ממא <קד>ראית לה מן אלרויא פי טור סינא
7. ומא קראתה פי אלתוראה ומא דכרה [מתודיוס]
8. ומא קראתה מ̇ן̇ פי כתב אכר אן סיכון [לה]
9. מלך עט̇ים ודולה כבירה ותנתשר בני
10. אסמעיל פי אלארץ̇ ולא יקף בין ידיה [אחד]
11. מן אלמלוך יקאתלוהם חתי תתם דולתהם
12. ותנקצ̇י מדתהם ויפני סלטאנהם ויתבת
13. מגי אלמסיח אלחקיקי בלאהותה ותוחיד
14. אסמה . ואעתראף אלנצארי לה באלרבוביה
15. אלדאימה . ואן אלדי יאתי הו אלמסיח אלדג̇אן
16. אלדי יצ̇ל מן יתבעה

---

(١) أُقحمت بين الكلمتين ، بين السطرين .

(٢) إشارة إلى سيدنا محمد ، عليه الصلاة والسلام .

(٣) اللفظ اليوناني لاسم القديس متى . والمعنى : ما ذكره متى فى إنجيله .

(٤) مخـ : מ̇ן̇ (من) . ألغاها الكاتب بالنقط فوق الكلمة وتحتها .

(٥) مخـ : ותנתשר (وتنتشر) .

١ – ومن الرُسل البينات ومن الناس الشهادات

٢ – فكذبت اليهود بمجيئه إلى (١) الأرض وادعوا أنْ

٣ – ليس هو المسيح وعلمت أن هذا الغلام (٢)

٤ – سيملك ويكون له دولة منيعة وسلطان عظيم

٥ – وقوة كثيرة وذكر منتشر فى أقطار

٦ – العالم مما < قد > رأيت له من الرؤيا فى طور سيناء

٧ – وما قرأته فى التوراة وما ذكره متوديوس (٣)

٨ – وما قرأته [[ ]] (٤) فى كتب أُخَر أن سيكون له

٩ – مُلْك عظيم ودولة كبيرة وينتشر (٥) بنو (٦)

١٠– إسمٰعيل فى الأرض ولا يقف بين أيديهم (٧) أحد

١١– من الملوك يقاتلونهم (٨) حتى تتم دولتهم

١٢– وتنقضى مدتهم ويفنى سلطانهم ويثبت

١٣– مجىء المسيح الحقيقى بلاهوته وتوحيد

١٤– اسمه . واعتراف النصارى له بالربوبية

١٥– الدائمة . وأن الذى يأتى هو المسيح الدجّال (٩)

١٦– الذى يُضِلّ من يتبعه (١٠)

---

(٦) مخـ : בני (بنى) .

(٧) مخـ : ידיה (يديه) .

(٨) مخـ : יקאתלוהם (يقاتلوهم) .

(٩) مخـ : אלדגّאן (الدجّان) .

(١٠) فيما يتعلق بالمسحاء والأنبياء الكذبة ، انظر مت ٢٤ : ١١ ؛ مر ١٣ : ٢١ – ٢٢ ؛ لو ٢١ : ٨ .

1. [פ]יכון שאהדא ⟨לליהוד⟩[אנא ל]כתאבה מן בעדה
2. מכדבא וללמ[סלמין] מגי אלמסי[ח] מצדקא
3. מחבא וחרצת אן אכשף לה אלסר אלמכתום
4. אלדי [כ]שפה אלסיד פלם יסע דלך עקלה
5. אכתר ממא כאמר קלבה ואסתקר
6. פי עקלה ותמכן פי פכרה אמאנה א[ר]יוס
7. אלמלעון ⟨אלמארק אלכאפר⟩ אלדי קאל אני אומן באלמסיח
8. כלמה אללה ואבן אללה לכנה מכלוק לאנה
9. בסד מחדוד ודהב ענה קול אלנבואת
10. אלצאדקה ואלבינאת אלקא[טעה ו]אלשהאדא[ת]
11. אלואצחה ואלאיאת אלטאהרה . תם אן ⌊אלגלאם⌋
12. רגע אלי וקאל אן סאלובי ען אלגנה אי שי
13. אקול להם פקלת לה תקול להם
14. תעד לכם גבאת תגרי מן תחתהא ⌊אלא[נה]אר⌋
15. תכונון כאלדין פיהא אבדא ופיהא
16. מן גמיע ⌊אלתמראת⌋

---

(١) كُتبت بالهامش ، وأشار الكاتب إلى موضعها فى النص . تصويب حركة الدال : الكسر .

(٢) مخـ : אנא (?) , (أنا).

(٣) مخـ : מכדבא (مكذبا).

(٤) ق .

(٥) أى : سر الثالوث أو سر الألوهية .

١ – فيكون شاهداً ‹ لليهودِ › (١) أنهم (٢) لكتابه من بعده
٢ – مكذبون (٣) وللمسلمين (٤) مجيء المسيح مُصَدِّقًا
٣ – مُحَبًّا وحرصتُ أن أكشف له السر المكتوم (٥)
٤ – الذى كشفه السيد (٦) لم يسع ذلك عقله
٥ – أكثر [[ ]] (٧) ما خامر قلبه واستقر
٦ – فى عقله وتمكَّن فى فِكْرِه أمانة أريوس
٧ – الملعون ‹ المارق الكافر › الذى قال إنى أُومن بالمسيح
٨ – كلمة الله وابن الله لكنه مخلوق لأنه
٩ – جسد محدود وذهب عنه قول النبوات
١٠– الصادقة والبيِّنات القاطعة والشهادات
١١– الواضحة والآيات الظاهرة . ثم أن الغلام
١٢– رجع إلىَّ وقال إن سألونى عن الجنَّة أىّ شىء
١٣– أقول لهم فقلت له تقول لهم
١٤– تُعَدُّ لكم جنَّات تجرى من تحتها الأنهار
١٥– تكونون خالدين فيها أبدًا (٨) وفيها
١٦– من جميع الثمرات (٩) .

---

(٦) أى : السيد المسيح .

(٧) مخـ : (م) ألغاها الكاتب بوضع نقطة فوقها وأخرى تحتها .

(٨) راجع ٩٩ أ : ١ – ٢.وقارن على سبيل المثال ، قوله تعالى « أَعَدَّ اللهُ لهُمْ جَنَّاتٍ تجرِى من تحتها الأنْهارُ خالدينَ فيها ذلكَ الفوزُ العظيمُ » (التوبة ٩ : ٨٩) ، وكذلك التوبة : ١٠٠ ، المائدة ٥ : ١١٩ .

(٩) قارن قوله تعالى « ... لهم فيها من كل الثمرات ... » (محمد ٤٧ : ١٥) ، وانظر البقرة ٢ : ٢٦٦ .

ופיהא פאכה מוצועה פיהא לחם טי[ב]
ומא תשתהון מן גמיע אלכיראת . פ[קאל]
לי אן סאלוני ען הדה אלאנהאר אלתי ת[גרי]
פי אלגנה אי שי אקל להם פקלת קל הי [ד ⌊אנהאר⌋
תגרי נהר מן מא ונהר מן עסל ונהר מן לבן ⌊[ו נהר⌋
מן כמר לדה ללשארבין אענית אלארבעה
אבאגֿילי אלאנהאר אלדי תגרי פי אלגנה ותסקי
אלעאלם והי רסם ותאויל אלמסיח במא [קד]
סבקת[בה] אלכתב אנה יגרי מנה אנהאר תסקי
אלעאלם אי הי ד אנאגיל אלתי אסקת אלעאלם
והדתהם אלי אלטריק אלמסתקימה לאני ראית
אלקום לא יטלבו אלא [ש]הואת קלובהם
ופרוגהם פאעטיתהם מחבובהם אן
יאכלו מנהא וישרבוא ויתמתעו . תם
קאל לי פאן סאלו הל פי אלגנה שי ית[מ]תע
בה פאי שי אקול להם [פק]לת לה תקול להם
אן פיה חור ⌊חסאן⌋

(١) مخـ : פאכה (فاكه) .

(٢) انظر آيات القرآن الكريم فى وصف الجنة وخيراتها ، على سبيل المثال ، يس ٥٧ ؛ الزخرف ٧٣ ؛ الدخان ٥٥ ؛ الطور ٢٢ ؛ الرحمن ٥٢ ، ٦٨ ؛ الواقعة ٢٠ – ٢١ ؛ المؤمنون ١٩ ؛ الصافات ٤٣ ،

(٣) مخـ : אקל (أقل) . (٤) انظر قوله تعالى فى سورة محمد ١٥ ؛ قارن تك ٢ : ١٠ – ١٤ .

(٥) مخـ : אענית (أعنيت) . (٦) مخـ : אנאגֿילי (أناجيل) ، ألغاها الكاتب بوضع نقط حولها .

(٧) مخـ : אלדי (الذى).

١ – وفيها فاكهة [١] موضوعة فيها لحم طيب

٢ – وما تشتهون من جميع الخيرات [٢] . فقال

٣ – لى إن سألونى عن هذه الأنهار التى تجرى

٤ – فى الجنة أى شىء أقول [٣] لهم فقلتُ قُل هى أربعة أنهار

٥ – تجرى نهر من ماء ونهر من عسل ونهر من لبن ونهر

٦ – من خمر [٤] لذة للشاربين أعنى [٥] الأربعة

٧ – [[ ]] [٦] الأنهار التى [٧] تجرى فى الجنة وتسقى

٨ – العالم وهى رسم وتأويل المسيح بما قد

٩ – سبقت به [٨] الكتب أنه يجرى منها [٩] أنهار تسقى

١٠– العالم أى هى أربعة أناجيل التى أسقت العالم

١١– وهدتهم إلى الطريق المستقيم [١٠] لأنى رأيتُ

١٢– القوم لا يطلبون [١١] إلا شهوات قلوبهم

١٣– وفروجهم فأعطيتهم محبوبهم أن

١٤– يأكلوا منها ويشربوا ويتمتعوا . ثم

١٥– قال لى فإن سألوا هل فى الجنة شىء يُتمتع

١٦– به فأى شىء أقول لهم فقلت له تقول لهم

١٧– أن فيها [١٢] حورًا [١٣] حِسَان [١٤]

---

(٨) مقحمة بين السطرين . (٩) مخـ : מנה (منه).

(١٠) مخـ : אלמסתקימה(المستقيمة). (١١) مخـ : יטלבו (يطلبوا).

(١٢) مخـ : פיה (فيه). (١٣) مخـ : חור (حور).

(١٤) انظر وقارن آيات القرآن الكريم فى سورة الرحمن ٧٠ – ٧٢ ؛ الدخان ٥٤ ؛ الطور ٢٠ ؛ الواقعة ٢٢ .

[יעْ]תר בהם אלרגאל פי כל אלאיאם אבכאר כאלאקמאר . לא ישבהן אנס ולא גאן . טולהא כדא וערצהא כדא ולא תסתחי" מן דכ[רْ]ה שי שי ושרחת לה צפה אלגנה וטעא וטעאמהא ושראבהא ונעימהא ולדאתהא ורוצאתהא וקצורהא ופרשהא ולבאסהא וחללהא ואצנאף אשרבתהא ואנבדתהא וצנפת דלך גמיעה חתי תקבלה עקולהם ויבאדרו אלי טאעתה ⊙ פקאל לי קד ערפתני פאחסנת ופהמתני פאגמלת ובשרתני פארשדתן וקד פסרת לי בדיא ב: אן אעלמהם באמור שתי ואצנע להם [שْרْ]יעה וקד עלמתהם מא וצפתה לי פמא פהמוה ואריד אן תכתצר עליהם במא תקבלה עקולהם ותסמן בה נפוסהם ויכון דלך להם דינא יקתאדון בה ולא ישכל עלינא אמרה ולא יחתאגון פיה אלי פחץ

(١) أى : يَطَّلِع . عثر على الشيء عَثْرًا ، وعُثُورًا : اطَّلَع .

(٢) مخـ : בהם (بهم).

(٣) مفردها : بِكْرٌ .

(٤) قارن : سورة الرحمن ٧٠ – ٧٤ .

(٥) المعنى غير واضح (؟!) .

١ – يعثر (١) بهن (٢) الرجال فى كل الأيام أبكار (٣)

٢ – كالأقمار . لا يُشبهن إنس ولا جان (٤)!

٣ – طولها كذا وعرضها كذا ولا تستحى من

٤ – ذكره شىء (٥) شىء (٥) وشرحتُ له صفة الجنة [[ ]] (٦)

٥ – وطعامها وشرابها ونعيمها ولذاتها

٦ – وروضاتها وقصورها وفرشها ولباسها

٧ – وحِلالُها (٧) وأصناف أشربتها وأنبذتها

٨ – وصنفت ذلك جميعه حتى تقبله عقولهم

٩ – ويبادروا إلى طاعته ⊙ فقال لى قد عرفْتنى

١٠– فأحسنتَ وفهَّمْتنى فأجملتَ وبشَّرْتنى فأرشدتَ

١١– وقد فسرتَ لى بداية (٨) بـ : أن أعلمهم بأمور

١٢– شتَّى وأصنع لهم شريعة وقد علمتهم ما

١٣– وصفته لى فما فهموه وأريد أن (٩) تختصر

١٤– عليهم بما تقبله عقولهم وتطمئن (١٠) به

١٥– نفوسهم ويكون ذلك لهم دينًا يقتادون به

١٦– ولا يشكل علينا أمره ولا يحتاجون فيه

١٧– إلى فحص

---

(٦) مخـ : ודעמא (وطعا) ، حُذفت لأنها جزء من الكلمة التالية ، الوُردة فى بداية السطر التالى .

(٧) أو حُلَلُها . المفرد : حلّةٌ ، والجمع : حلَلٌ ـ حِلالٌ .

(٨) مخـ : בדיא (بدءًا).

(٩) كُتبت أولاً فطُمست ، فأعاد كتابتها ثانية ، وبوضوح ، فوق الأولى .

(١٠) مخـ : ותטמן (وتطمن) .

ולא אלי בחת ואלא פמא יסיעון בל יעצון וירגעון אלי עבאדה אלאצנאם אלתי קד [אעתאדוהא] פקלת לה אן כאן אלקום קד אעתאדוהא [ואתכדוהא] להם אלהא. פקל להם קולא מבתצרא אן [אלאימאן] אלצחיח אן תקולו לא אלאה אלא אללה פתכונו מסלמין . אן אללה קד קאל לי אני רצ̇ית אלאסלאם כרהא. ענית בדלך אסם מסלם אלמסיח ליכון להם ליתם מע אלאול אלדי יסמיהם תסלמהם אלי אנקצ̇א מלכהם. וקלת לה תחרם עליהם אלמיתה ואלדם ולחם אלכנזיר. ותחלל להם [בכאח] ג̇ וד̇ מן אלנסא. ומא מלכת אימאנהם ותציר להם עידא מן אלגמעה אלי גמעה ויכון להם שריעה מערופה ואדא תאמרהם אן [יגתמעו] אליך פי אלמסגד מן כל מוצ̇ע ותצלי בהם ותוציהם אן לא יתעדו עלי אחד ויגתמעו פי אלמסגד יום אלגמעה ויפרחו מחל אלנצארי [פי ביעהם]

---

(١) قارن قوله تعالى « قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئًا ولا يتخذ بعضنا بعضًا أربابا من دون الله فإن تَوَلَّوْا فقولوا اشهدوا بأنَّا مُسلمون » (آل عمران ٦٤)

(٢) مخ : כרהא (كرهًا) ؟ ! . قال تعالى « ... وأتممتُ عليكُمْ نِعْمَتِي ورَضِيتُ لكُم الإسلامَ دِينًا ... » (المائدة ٣) .

(٣) معنى الجملة غير واضح (؟ !) . (٤) انظر البقرة ١٧٣ ؛ المائدة ٣ ؛ النحل ١١٥ .

١ – ولا إلى بحث وإلا فما يطيعون بل يعصون

٢ – ويرجعون إلى عبادة الأصنام التى قد اعتادوها

٣ – فقلت له إن كان القوم قد اعتادوها واتخذوها

٤ – لهم إلٰهًا فقل لهم قولاً مختصرًا أن الإيمان

٥ – الصحيح أن تقولوا لا إلٰه إلا الله فتكونوا

٦ – مسلمين (١) . أن اللّٰه قد قال لى إنى رضيت الإسلام

٧ – دينًا (٢) . عنيت (٣) بذلك اسم مسلم المسيح ليكون

٨ – لهم ليتم مع الأوّل الذى يسميهم تسلمهم

٩ – إلى انقضاء ملكهم (٣) . وقلتُ له تحرم عليهم

١٠– الميتة والدم ولحم الخنزير (٤) . وتحلل لهم نكاح

١١– ٣ و ٤ من النساء . وما (٥) ملكت أيمانهم وتُصيِّر

١٢– لهم عيدًا من الجمعة إلى جمعة (٦) ويكون لهم

١٣– شريعة معروفة و [[ ]] (٧) تأمرهم أن يجتمعوا

١٤– إليك فى المسجد من كل موضع وتصلى بهم

١٥– وتوصيهم أن لا يعتدوا (٨) على أحد ويجتمعوا

١٦– فى المسجد يوم الجمعة ويفرحوا مثل النصارى فى بيعهم .

---

(٥) وصوابها :(أو ما) . قال تعالى : « ... فَانكِحُوا ما طَابَ لكُم من النِسَاءِ مَثْنَى وثُلاَثَ وَرُبَاعَ فإنْ خِفتُمْ ألاَّ تَعْدِلُوا فواحِدَةً أوْ مَا مَلَكَتْ أيمَانُكُم ... » (النساء ٣) .

(٦) انظر سورة الجمعة ٩ – ١١ ، وأيضا : الغزالى (أبو حامد) ، إحياء علوم الدين جـ ١ ، نشر دار نهر النيل ، (د . ت .) ، ص ١٥٩ .

(٧) مخ : אדא (إذا) ، ق .

(٨) مخ : יתעדד (يتعدوا) . انظر البقرة ١٩٠ ، ١٩٤ ؛ المائدة ٨٧ .

1. יום אלאׄ ויעשמונה לאנה יום גליל יום כלאץ
2. אלעאלם ווקת צנעה אדם מע צלוה אלטהר
3. תם קאל לי אנך קלת לי אן צלאה אלגצאר
4. סדילהׄ וקומי לא יסיקון אלתסדיל פקלת
5. לה אן תפרץׄ עליהם גׄ רכעאת פי כל צלוה
6. ותצליהם יצלון כלפך פי במאעה ואדא צלי
7. ואחדא מן אמתך וחדה פלא יזיד ולא ינקץ
8. עלי צלוה אלגמאעה. תם רגע אלי והו
9. מהמום פקאל לי פאן קומי קאלו לי נריד
10. תבין לנא ותצחח לנא ותברהן אן כנת נביא
11. ואן כלאמך חק חתי נומן אנך ארסלת אלינא
12. באלנבוה לתנקלנא ען עבאדה אלהנא.
13. פקלת לה אלפחץ אלנקי בלא עיב ואיצא מא
14. כלקת אלאנס ואלגן אלא יעבדוני אעניח בדלך
15. אלרוחדאניה אלאלאה אלכאלק אלבאסק וכתבת
16. לה ~~אלאתבאב~~ לא תגאדלו אהל אלכתאב
17. אלא באלתי הי אחסן

---

(١) مخـ : יום אלאׄ = بالعبرية יום א׳ أو יום ראשון.
(٢) مخـ : بالواو. (٣) مخـ : بالألف.
(٤) مخـ : ואחדא (واحدا).
(٥) مخـ : נומן (نومن).
(٦) حاول الكاتب استخدام الحركات العبرية، فوضع فتحة قصيرة تحت كل من اللام والنون، وصوابها فتحة طويلة في الموضعين.

١ – يوم الأحد (١) ويعظمونه لأنه يوم جليل يوم خلاص

٢ – العالم ووقت صنعة آدم مع صلاة (٢) الظهر

٣ – ثم قال لى إنك قلتَ لى أن صلاة (٣) النصارى

٤ – طويلة وقومى لا يطيقون التطويل فقلتُ

٥ – له أن تفرض عليهم ٣ ركعات فى كل صلاة (٢)

٦ – وتصيِّرهم يصلّون خلفك فى جماعة وإذا صلى

٧ – واحدٌ (٤) من أمتك وحده فلا يُزيد ولا يُنْقِص

٨ – على صلاة (٢) الجماعة . ثم رجع إلىَّ وهو

٩ – مهموم فقال لى فإن قومى قالوا لى نريد (أن)

١٠– تبيِّن لنا وتصحح لنا وتبرهن إن كنتَ نبيًا

١١– وأن كلامك حق حتى نؤمن (٥) أنك أُرسلتَ إلينا

١٢– بالنبوة لتنقلنا عن عبادة إلٰهنا (٦)

١٣– فقلت له الفحص النقى بلا عيب وأيضًا ما

١٤– خلقت الإنس والجن إلا ليعبدونِ (٧) عنيت (٨) بذلك

١٥– وحدانية (٩) الإلٰه الخالق الناطق وكتبتُ

١٦– له [[ ]] (١٠) لا تجادلوا أهل الكتاب

١٧– إلا بالتى هى أحسن (١١)

---

(٧) مخـ : יעבדדני (يعبدونى) . قال تعالى : « وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ والإِنْسَ إلاَّ لِيَعْبُدُونِ » (الذاريات ٥٦) .

(٨) مخـ : אענית (أعنيت) .

(٩) مخـ : אלוחדאניה (الوحدانية) .

(١٠) مخـ : אלאתגאד (الاتجاد) . ألغاها الكاتب بالشطب عليها ، وأعاد كتابتها بعد تصويبها .

(١١) انظر ، سورة العنكبوت ٤٦ .

ארדת בדלך אן לא תכאטבו אהל אל[אבגיל] אלא בכטאב גמיל ולא תתהמו בכדב בל תצדקוה. וכתבת לה איצֿא אללה נור [אלסמאואת] ואלארץֿ. וכתבת תרידון אן תטפו נור אללה. אעני בדלך נור חי נאטק. וכתבת איצֿא יא מרים אן אללה אצטפאך וטהרך עלי גירך ופצֿלך עלי נסא אלעאלמין ארדת [בדלך פי] פאל תבגיל אלטאהרה אלבתול אם אלנור ø תם גאני וקאל לי קד קאמת עלי אלקבילה אלפלאניה והי כשנה צעבה צלבה גאהלה שדידה [אלבאס] והי תתצלף עלי ותתכבר ואנא תאלף מן אמרי ונהיי ולא תקבל מני ותקול אנהא הי פי אלערב אכֿיר מני ואנא פאכיד מנהא אבא ואמא וליס מטיקהם ולא אקדר עליהם לאנהם גליטי אלטבאע מתטאפרין מתשאגבין. מתתאבעין וליס אטיק שרהם ולא מקאומתהם פקלת לה

---

(١) مخـ : (تتهموا) .   (٢) مخـ : (تصدقوه)

(٣) أنظر سورة النور ٣٥   (٤) مخـ : (تطفوا)

(٥) قارن : التوبة ٣٢ ؛ الصف ٨

(٦) قال تعالى : « وإذ قالت الملائكة يامريم إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين » (آل عمران ٤٢)

(٧) مخـ : (في) ، ق .   (٨) مخـ : (قال) ، ألغاها الكاتب بوضع خط إعلاها .

(٩) مخـ : (جاني)   (١٠) أقمحت بين الكلمتين ، بين السطرين

١ – أردتُ بذلك أن لا تخاطبوا أهل الإنجيل
٢ – إلا بخطاب جميل ولا تتهموهم (١) بكذب بل
٣ – تصدقونهم (٢) . وكتبت له أيضًا الله نور السموات
٤ – والأرض (٣) . وكتبتُ تريدون أن تطفئوا (٤) نور الله (٥) .
٥ – أعنى بذلك نور حى ناطق . وكتبتُ أيضًا
٦ – يا مريم إن الله اصطفاكِ وطهركِ على
٧ – غيرك وفضلّك على نساء العالمين (٦) أردت بذلك [[ ]] (٧)
٨ – [[ ]] (٨) تبجيل الطاهرة البتول أم النور .
٩ – ثم جاءنى (٩) وقال لى قد قامت علىَّ (١٠) القبيلة الفلانية
١٠– وهى خشنة صعبة صلبة جاهلة شديدة البأس
١١– وهى تتصلّف علىَّ وتتكبر وأنا تالف من أمرىَ
١٢– ونهىّ ولا تقبل منّى وتقول أنها هى فى العرب
١٣– أخْيَرَ منى وأما (١١) أنا (١١) فأخير منها أبًا وأمًا
١٤– ولا أطيقهم (١٢) ولا أقدر (١٣) عليهم لأنهم
١٥– غليظوا (١٤) الطباع متظافرون (١٥) مشاغبون (١٦)
١٦– متتابعون (١٧) ولا (١٨) أطيق شرهم (١٩) ولا مقاومتهم
١٧– فقلت له

---

(١١) مخـ : ראנא (وأنا) . (١٢) مخـ : ולים מטיקהם (وليس مطيقهم) .
(١٣) لاحاجة إلى تشديد الدال. (١٤) مخـ : גליטי (غليظى) .
(١٥) مخـ : מתטאפרין (متظافرين). متظافرون أو متضافرون ، أى : متعاونون .
(١٦) مخـ : מתשאג'בין (متشاغبين). (١٧) مخـ : מתתאבעין (متتابعين) .
(١٨) مخـ : ולים (وليس). (١٩) لاحاجة إلى تشديد الميم .

1. לא תחנן [תחזן] אנא אכפיך הדה אלקצה.
2. וכתבת לה פי אלכתאב יאיהא אלנאס
3. געלנאכם שעריא וקבאילא לתתעארפו
4. אן אכר[מ]כם ענד אללה אתקאכם ◎
5. וכתבת לה איצא קאלת אלאעראב [אמא]
6. פכם לם תומא ולם ידכל אלאימאן [קלובכם]
7. קולו אסלמנא. אעבית בדלך אן [אלאימאן]
8. אלצחיח הו אלאימא[ן] באלמסיח ואלאסלאם
9. אסלאם תלאמידה אלפסח אמתאל הדא
10. כלה כתבתה וחמלת ענה אלמודיה ואלתעב
11. פיה תם קאל לי מתי תרסל אלי אלכתאב
12. פקלת לה ליס אקדר ארסל אליך מע [אנסאן]
13. לילא תתהם בסבבה וקד ביינת דלך —
14. בדיא ואנה ירסל אליך מע רסול לא
15. יתכלם אנא אדע אלכתאב עלי קרן
16. בקרה אלאימן פאכליהא תמר בין
17. אלבקר

---

(١) فى : طُمس حرف الزاى . فأعاد كتابة الكلمة كاملة . (٢) مخـ : יאיהא (يايها) .

(٣) مخـ : שעריא (شعريا ؟ !) . (٤) مخـ : וקבאילא (وقبائلا) .

(٥) مخـ : לתתעארפו (لتتعارفوا) .

(٦) قارن : قال تعالى « يأَيُّهَا الناسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم من ذكرٍ وأنثى وجعلناكُمْ شُعُوبًا وقبائلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عندَ اللهِ اتقاكُمْ إِنَّ اللهَ عليمٌ خبيرٌ » (الحجرات ١٣) .

(٧) مخـ : אמא (أما) . (٨) مخـ : פכם (فكم ؟ !) .

١ – لا تحزن (١) أنا أكفيك هذه القصّة .
٢ – وكتبتُ له فى الكتاب يا أيّها (٢) الناس
٣ – جعلناكم شعوبًا (٣) وقبائل (٤) لتعارفوا (٥)
٤ – إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم (٦) .
٥ – وكتبتُ له أيضًا قالت الأعراب آمنّا (٧)
٦ – قل (٨) لم تؤمنوا (٩) ولَمّا (١٠) يدخل الإيمان قلوبكم
٧ – قولوا أسلمنا (١١) . عنيتُ (١٢) بذلك أن الإيمان
٨ – الصحيح هو الإيمان بالمسيح والإسلام (هو)
٩ – إسلام تلاميذه الفُسُح (١٣) أمثال هذا
١٠– كله كتبته وحملتُ عنه الأذيّة (١٤) والتعب
١١– فيه ثم قال لى متى ترسل إلىّ الكتاب
١٢– فقلت له لا (١٥) أقدر (أن) أرسله (١٦) إليك مع إنسان
١٣– لئلا تُتّهَم بسببه وقد بيّنتُ ذلك
١٤– بداية (١٧) وإنما (١٨) يُرسل إليك مع رسول لا
١٥– يتكلم أنا أدع الكتاب على قرن
١٦– بقرة الأيمن فأخليها (١٩) تمر بين
١٧– البقر

---

(٩) مخـ : תומא (توما) . (١٠) مخـ : ולם (ولم) .

(١١) قارن : قال تعالى « قالتِ الأعرابُ آمنّا قُلْ لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلَمْنا ولَمّا يَدْخُلِ الإيمانُ فى قلوبِكُم ... » (الحجرات ١٤).

(١٢) مخـ : אעניית (أعنيت). (١٣) أى : واسعو الصدر . رجل فُسُحٌ : واسعُ الصدْر .

(١٤) مخـ : אלמודייה (الموذية). (١٥) مخـ : ליס (ليس) .

(١٦) مخـ : ארסל (أرسل) . (١٧) مخـ : בדיא (بدءًا).

(١٨) مخـ : ואנה (وأنه) (١٩) أى : أتركها .

[illegible]

96 V.

٩٦ ب

[illegible] כדלך [illegible]

[illegible] עדסה [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

עד [illegible]

[illegible] כל רכעה [illegible]

ונכס [illegible] וירפעה [illegible]

ויגלס [illegible] ויקרא [illegible]

[illegible] ואמר [illegible]

יחול וגהה פי ימינה ויקול [illegible]

עליכם ורחמה אללה וברכאתה

יחול וגהה פי שמאלה ויקול [illegible]

עליכם ורחמה אללה וברכאתה

פי אקואל [illegible]

ותסבח עליה קול להם עמו יגלב דויה
והלא אן תסכיר ענד דויה קואן יא ותגמן
ותערף אלם עלי מסאב וערקה אבי
שכל ועלאמה אמור כתירה ואוקפה עלי
אסבאב אלמעלה וחדותה יכון קאילא
ואלך פי טריק אלמסתקימה ואלמ
ען אלחק אלדין ואלאימאן אלצחיח אלמב
ואמר שרה פי אמר סויא אלמסיח ואלאה
זאנה כלמה ולה אלפאלקה מן אלאביד
אני בכבת לה יאמרים אן אלה יבשרך
בכלמה ואסמה אלמסיח מאכורכ פי
מעיה פי אלארץ ותסאל מן מריס אלעולם
ואנהם אן אמר בעל אלאזוגם עליס
שאהד ללנאס במבגיה פי אלארץ ופהלא
אלאמאנה ואלמעגזאת מן אלאמאנה אלאולי
ועלה פי אלסמאואת אלי פאן לה בבלך
מן אלמנב אלשיטאן

99 V.

٩٩ ب

ומן לרסל אלדניא ומן לזם אלשהאדה [illegible]
[illegible] [illegible] ואלעלן [illegible]
[illegible] אלמסיח ואלנאס מן [illegible] [illegible]
סולך ויכון לה דולה מנעה נפלטאן [illegible]
אלגנה כבירה ויכון מעשר פי אלקטאר
[illegible] [illegible] [illegible] פי טור [illegible]
ומא קראתם פי אלתוראה ומא עלה [illegible]
ומא קראתם מן כתב אכבר אן [illegible]
מלך [illegible] דולה כבירה ותנתשר [illegible]
[illegible] פי אלארץ ולא יכון בין [illegible]
[illegible] אתלוהם חתי [illegible] דולתה [illegible]
ותנקץ מלכהם ויפני סלטאנהם ויבקא
[illegible] אלמסיח לחקיקה בלאהותם ואלחיד
אסמה . ואשכאף [illegible] לה צורת
[illegible] . ואן [illegible] הו אלמסיח [illegible]
[illegible]

100 R.

١٠٠

الأثـــر الإســـلامى العربـــى
فى مضمون الصلاة اليهودية

أثر « سورة الفاتحة »
في رشوت سليمان بن جبيرول

د. ليلى أبو المجد

١٩٩٣

تقديم

[أتن]اول فى هذا البحث الأثر الإسلامى العربى فى مضمون الصلاة اليهودية، فرغم أن الصلاة [...]سابقة على الإسلام إلا أنها ظلت قابلة للتعديل والتطوير حتى العصر الوسيط، وينحصر [الأثر الإس]لامى العربى فى مضمون الصلاة اليهودية فى تلك الفقرات التى أضيفت عليها فى العصر

[وينقسم الب]حث الى أربعة أقسام رئيسية :

[ال]قسم الاول : أثر "سورة الفاتحة" فى مضمون " הָרְשׁוּת " الرشوت وهو شعر دينى [...] وأضيف لفقرات صلاة الصبح فى العصر الوسيط.

القسم الثانى : الأثر الإسلامى العربى فى فلسفة ابن جبيرول وتصوفه كما تتضح فى [...]ות " .

القسم الثالث : الأثر العربى فى الشعر العبرى كما يتجلى فى " ה רשות " .

القسم الرابع : ترجمة قصائد " ה רשות " الى اللغة العربية مع التعليق

المنهج المتبع فى القسم الأول هو تناول كل آية من " سورة الفاتحة " وتفسيرها ثم إيراد [...]ها فى المضمون من " ה רשות ".

فى الواقع لم تكن المقارنة سهلة فسليمان بن جبيرول فيلسوف ومفكر وهو حين يؤلف للصلاة [...]ة يشعر بحساسية الأخذ من دين مخالف له، لذا حاول عامدا إخفاء هذا التأثر بالابتعاد عن [...]ام الأفعال المشتركة فى اللغتين تارة، وباللجوء للرمزية تارة أخرى. وهذا يفسر عدم إشارة أى [مر]اجع التى تتحدث عن الشعر الدينى العبرى الى هذا التأثير الإسلامى العربى فى الصلاة [...]ة.

أول ماشد انتباهى لهذا النوع من الشعر الدينى هو كونه لايمت بصلة للتراث الدينى السابق

عليه، إلى جانب مايتميز به من خصائص ظاهرية تتفق مع " سورة الفاتحة " منها قصره ا
استخدام القوافى العربية لنهاية أبياته، أما " سورة الفاتحة " فتنتهى آياتها إما بصوت الميم أو
وتدغم النون مع الميم فى اللغة العربية لان صوتهما واحد، وهما مجهوران قد خالفا سائر ا
التى فى الصوت، حتى انك تسمع النون كالميم، والميم كالنون، حتى تتبين، فصارتا بمنزلة اللام
(فى القرب، وان كان المخرجان متباعدين، إلا أنهما اشتبها لخروجهما جميعا فى الخياشيم)

فالنون لها مخرجين : مخرج الساكنه من الخياشيم محضا. ولكن النون المتحركة ط
ممايلى مخرج الراء واللام. أما الميم فمخرجها من الشفة تتناولان الخياشيم بما فيها من الغنة

مما شد انتباهى الى ה " הכתרה " إستخدامه البحور العبرية المنحوتة من
العربية فى نظمه، وفى هذه النقطة بالذات يتضح الأثر العربى الذى حاول الشاعر جاهدا أن
فالبحور العربية لم تستخدم مطلقا فى صياغة الشعر الدينى العبرى إلا فى هذا النوع فقط.

المنهج المتبع فى القسم الثانى من هذا البحث هو عرض رأى سليمان بن جبيرول
القضايا الفلسفية التى وردت فى شعره موضوع البحث وهى بالترتيب التالى : قضية الخلق
الموجودات، الجوهر، المعرفة وأظهرنا مدى تأثره بالفلسفة الاسلامية، وبالتصوف السنى.

فى القسم الثالث نكتفى بتناول الأثر العربى فى الشعر العبرى كما يتجلى فى ق
רשות " فقط أى فى البحور والقوافى وبعض الوان البلاغة.

فى القسم الرابع نأتى بنص " הרשות " وبارقام القصائد كما ور
ديوان سليمان بن جبيرول ويعقب كل قصيدة ترجمتها العربية والتعليق عليها، وقد تصر
الترجمة فى بعض الاحيان للمحافظة على روح النص.

---

* راجع سيبوية، ابو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، الجزء الرابع، الهيئة العامة للكتاب ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م، ص ٤٥٢.

المبرد ، أبو العباس محمد بن يزيد، المقتضب، الجزء الأول، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمه، القاهرة، ١٩٧٩م، ص ٢٥٠.

يتناول هذا البحث الأثر الاسلامى العربى فى البيوط الأندلسى، وفى نوع منه بالتحديد وهـــو הרשות " hareshut ، وسنعرض أولا الأثر الاسلامى فى وظيفة ومضمون hareshut ، ثم ر العربى فى الخصائص الفنية واللغوية لـ hareshut.

البيوط ليس شعراً دينيا فحسب فقد كان يرتل كبديل لنص الصلاة فى المعابد، (١) وحتى بعد ودة الى ترتيل نص الصلاة فى المعابد لم يلغ دور البيوط بل أبقى عليه وأدمج فى نص الصلاة صص لتزيين البركات السابقة أو اللاحقة لفقرات الصلاة.

عندما وصل البيوط إلى الاندلس نظر اليه البيطانون من ناحية وظيفته فى الصلاة فوجدوا أنه ابة افتتاحية طقسية بهيجة تزين هذا الجزء أو ذاك من نص الصلاة، لذا تناولوا فقرات الصلاة حوا يصيغون افتتاحيات بيوطية للفقرات التى لم تزين من قبل وحظيت صلاة " שחרית " SHAHARIT الصبح، بنصيب كبير من اهتمام البيطانيم، لما لها من منزلة خاصة.(٢)

هذا الفهم لوظيفة البيوط فى الصلاة، مكن بيطانو الاندلس من الانطلاق الى آفاق جديدة، علهم يتحررون من قيد التقاليد والموروثات التى كبلت البيطانيم الشرقيين، وراحوا يبحثون عن وذج يحتذوه، وأدركوا أن وظيفة البيوط فى الصلاة اليهودية كوظيفة "الفاتحة" فى الصلاة سلامية، فاتخذوها قدوة لهم ومن ثم أطلقوا على هذا النوع المستحدث اسم " רשות "

اشتق اسم " רשות reshut " من الفعل " רָשָׁה " وهو يعنى فى عصر المشنا تلمود، السماح أو الإجازة من الناحية الدينية، ويعنى التطوع أو النفل عكس الواجب أو الفرض، ا يعنى الملكية.

استخدم اسم reshut فى العصر الوسيط كتسمية لهذا النوع من البيوط، بمعنى السماح

والإجازة، فـ " שליח הצבור " sh'liahhatzibur " الإمام يرتل بيوط " hareshut
ليسمح وليجيز لجمهور المصلين خلفه بترتيل فقرة الصلاة التالية له(٣). أى انهم أضفوا على الاس
دلالة جديدة وهى الافتتاح الذى يعطى جواز البدء، ومن هنا يجوز لنا أن نترجم الاسم" רשות
الى العربية بـ" الفاتحة ".

"hareshut " نوع جديد من البيوط ظهر فى الاندلس، لايمت بأى صلة للبيوط السابق علي
أى البيوط الشرقى المتأخر، وذلك من حيث التسمية أو من حيث الوظيفة، وهو من فقرات الصلا
اليهودية بمثابة الفاتحة.

فالصلاة الاسلامية لاتقوم بدون قراءة الفاتحة لقوله صلى الله عليه وسلم : " لاصلاة لمن
يقرأ فيها بفاتحة الكتاب" وقوله : " من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهى خداج " ثلا
والخداج النقص والفساد.

وقال أبو هريرة : أمرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أنادى أنه : " لاصلاة إلا بقرا
فاتحة الكتاب فما زاد " أخرجه أبو داود.(٤)

الصلاة اليهودية أيضا يجب أن تفتتح كل فقرة من فقراتها ببيوط، وقد إستحدث reshut
ليكون فاتحة لفقرات " פסוקי דזמרא" (٥) . P'sukei D'zimrah ، فقرات التسابيح، فى صل
الصبح، وهذه الفقرات كانت ترتل فى المعبد فى فترة البيوط الشرقى المتأخر، هى وبركاتها س
البركة التى تسبقها أو تلك التى تليها، ورغم ذلك فلم تدرج فى فترة البيوط الشرقى المتأخر ض
نص صلاة الجماعة، لذا لم تزين بركاتها بافتتاحيات بيوطية من قبل.(٦)

هناك أربعة أنواع لـ " רשות " ، فهناك רְשׁוּת לְנִשְׁמַת (٧)،
רְשׁוּת לְקַדִּישׁ (٨)، רְשׁוּת לְבָרְכוּ (٩)، הַ " מְחַרֵּךְ " (١٠) المُحرِّك.

وتتحدد هذه الأنواع الأربعة إما من خلال المضمون، أو من نهاياتها، فعادة ما يرمز فى نه
كل منها الى فقرة الصلاة التى ستأتى بعدها، لكن هناك عدد كبير من الـ " רשות
لسليمان بن جبيرول(١١)، لم يتمكن عزرافليشر من تحديد أنواعهم، ولا وظيفتهم، ويرجح أنه ر

هم ليكونوا افتتاحيات لا لبركة " נִשְׁמַת " ولكن لأى فقرة من فقرات الصلاة، ولذلك ا
ز فى نهاياتهم للصلاة التى ستأتى بعدهم.(١٢)

سوف نتتبع الأثر الإسلامى العربى فى " hareshut " فى النوع الأول منه وهـــــــو
reshutleneshma " التى ترتل فى ايام السبوت وفى reshut سليمان بن جبيرول
لم يتحدد نوعها.

من حيث المضمون نجد أن "الفاتحة" تنزيل العزيز الحكيم، تبدأ بالبسملة وهناك خلاف حولها : البسملة آية من كل سورة أم هى آية من القرآن تفتتح بها عند القراءة كل سورة، وأجمعت الأمة أن فاتحة الكتاب سبع آيات، أى أن البسملة آية من سورة الفاتحة، الا ماروى عن حسين الجعفى ا ست، وهذا شاذ، وإلا ماروى عن عمر بن عبيد أنه جعل "إياك نعبد" آية، وهى على عده ثمان ، وهذا شاذ. وقوله تعالى " ولقد آتيناك سبعا من المثانى والقرآن العظيم" يرد هذين القولين صود بقوله تعالى هو سورة الفاتحة بوصفها سبع آيات " من المثانى " لأنها يثنى بها وتكرر فى ة(١٣).

بالمقارنة نجد أن hareshut يتراوح بين ثلاثة أبيات إلى ثمانية أبيات باستثناء اثنين الأول بلغ طوله اثنى عشر بيتا والثانى خمسة وعشرين بيتا.(١٤)

.. تبدأ " الفاتحة" بالحمد، والحمد فى كلام العرب الثناء الكامل، والحمد أعم من الشكر لان يقع على الثناء وعلى التحميد وعلى الشكر.. ويذكر الحمد بمعنى الرضا، يقال بلوته فحمدته أى ، ومنه قوله تعالى "مقاما محمودا"(١٥).

.. عبر سليمان بن جبيرول عن معني الحمد كما جاء فى كلام العرب بعدة أفعال :

הִלֵּל : وقد ورد فى العهد القديم بمعنى مدح ، إمتدح، حمد ، مجّد ، بجّل – سبّح

הוֹדָה : ورد فى العهد القديم بمعنى شكر ، مدح ، سبّح.

وقد ورد فعل הוֹדָה مرادفا لفعل הִלֵּל فى العهد القديم ثلاث مرا
واستخدم لحمد وتسبيح الرب. كما جاء مصرفا " יְהוֹדֶה " وهى الصيغة التى ورد بها فى
הרשות ثلاث مرات (مزامير ٧/٢٨ ، نحميا ٧/١١ ، مزامير ١٨/٤٥)

שִׁבַּח : ورد فى العهد القديم بمعنى سبّح، حمد، مدح، أثنى على، أطرى، سكّن - هدّأ.

הִנְוָה : ورد مرة واحدة فى العهد القديم فى (خروج ٢/١٥) وجاء بمعنى سبّ
مدح، حمد.

שִׁפֵּר מְהַלֵּל : أثنى، أطرى. ولم يرد وزن פִּעֵל (שפר)
العهد القديم، وورد وزن פָּעַל بمعنى حَسُن، أما מְהֻלָּל فقد ورد هذا الاسم
واحدة (أمثال ٢١/١٧) وجاء بمعنى حَمْد، مَدْح، تسبيح، ولم يرد هذا التركيب (שפר מהלל
) فى العهد القديم.

סִפֵּר חֶסֶד : أحصى ثناء، وقد ورد فعل סִפֵּר فى العهد الق
بمعنى أحصى ولكن لم يرد تركيب סִפֵּר חֶסֶד

فسليمان بن جبيرول استخدم فى " הרשות " خمسة أفعال ليعبر بها عن المع
العديدة الموجودة فى كلمة الحمد وهى معنى الحمد والثناء الكامل والشكر والرضا.

.. " رب العالمين " أى مالكهم، وكل من ملك شيئا فهو ربه، فالرب : المالك. والرب اسم من
ماء الله تعالى ولايقال فى غيره إلا بالاضافة.

والرب : المصلح والمدبر والجابر والقائم.

"العالمين" اختلف أهل التأويل فى العالمين اختلافا كثيرا، وأصح الأقوال أن العالمين جمع عالم، كل موجود سوى الله تعالى، لأنه شامل لكل مخلوق وموجود دليله قوله تعالى : " قال فرعون رب العالمين، قال رب السموات والارض ومابينهما" ثم هو مأخوذ من العَلَم والعَلَامة، لأنه يدل على جده.

وقال الخليل : العَلَم والعَلَامه والمَعْلَم : مادل على الشىء، فالعالم دال على أن له خالقا يرا(١٦).

فى المقابل نجد فى הרשות " אֲדוֹן עוֹלָם "، ورد אֲדוֹן العهد القديم بمعنى رب، صاحب (مالك) العمل، مَوْلى، اسم من اسماء الله، وبمعنى سيد، حاكم، يف، ذو سيادة (١٧).

ورد كاسم من اسماء الله تعالى فى تركيب اضافى אֲדוֹן כָּל - הָאָרֶץ ريا ١٤/٤، مزامير ٩٧/٥، ميخا ١٣/٤) أما التركيب الاضافى " אֲדוֹן - עוֹלָם لم يظهر إلا فى العصر الوسيط(١٨)، وقد يكون متأثرا بالتعبير "رب العالمين" لان العالمين كما قال لى تعنى السموات والارض ومابينهما، وأشمل من التعبير الوارد فى العهد القديم.

قوله تعالى : " الرحمن الرحيم " وصفه ذاته بعد رب العالمين، بأنه الرحمن الرحيم، لأنه لما كا
فى اتصافه برب العالمين ترهيب قرنه بالرحمن الرحيم، لما تضمن من الترغيب ليجمع فى صفاته بي
الرهبة منه، والرغبة اليه، فيكون أعون على طاعته وأمنع(١٩). وهذه الصفة تستغرق كل معانى الرحم
وحالاتها ومجالاتها، وهى تتكرر فى صلب السورة فى آية مستقلة، لتؤكد السمة البارزة فى ربوبي
الله، ولتثبت الصلة الدائمة بين الرب ومربوبيه وهى صلة الرحمه والرعاية التى تستجيش الحم
والثناء(٢٠).

عبر הרשות عن صفه "الرحمن الرحيم" باستخدام اسم ورد فى العهد القديم وه
חֶסֶד متصل بضمير ملكية للمخاطب " ךָ " يعود على لفظ الجلالة " חַסְדְּךָ יְהוָה לֹא תֵשְׁבַּח
" גְּדוֹל חֲסָדֶיךָ עָלַי וְ עַל הַכֹּל " מְחַכֶּה לַחֲסָדֶיךָ בְּכָל
עֵת " " أو باتصال الضمير بلام النسب كما فى " לְךָ חֶסֶד וְיֵשׁ עָלַי
לְהוֹדוֹת "، ولم يعبر عن تلك الصفة باستخدام " רַחוּם " وهى من صفات ال
الواردة فى العهد القديم، وقد يرجع ذلك لان " רַחוּם " وان كانت صفة ذات ولكنها
العبرية تتضمن معنى واحد هو الرحمة أو الشفقة، أما חֶסֶד المنتسبة الى الله فتتض
معنى الفضل، المعروف، الإحسان، البر، الإنعام، النعمة، العطف، الرحمة.

ويؤيد ذلك أن " רַחוּם " وردت فى العهد القديم كاسم ذات، ثلاث عشرة مرة، بين
" חסדך " المنتسبة الى لفظ الجلاله وردت ثمان وأربعين مرة، " חסדו " المنتسبة ا
لفظ الجلالة وردت ستين مرة(٢١)

أما الصفة רַחֲמָן فلم ترد فى العهد القديم، ووردت الصفة النسبية רַחֲמָנִי
والتى ترجع الى عصر المشنا والتلمود، مرة واحدة فى (ايخا ٤/١٠) بمعنى حانى (٢٢)

" مالك يوم الدين" وفيه اربع لغات : مالِك ومَلِك ومَلْك – مخففة من مَلِك – ومَلِيك. واخت
العلماء أيما أبلغ : مَلِك أو مالِك؟ والقراءتان مرويتان عن النبى صلى الله عليه وسلم وابى بكر وع
ذكرهما الترمذى، فقيل : مَلِك أعمم وأبلغ من مالِك، إذ كل مَلِك مالِك، وليس كل مالِك مَلِكا، ولأن
الملِك نافذ على المالك فى مِلْكه، وقيل : مالك أبلغ، لانه يكون مالكا للناس وغيرهم، فالمالك أبلغ تص

لم، اذ اليه إجراء قوانين الشرع، ثم عنده زيادة التملك. وقيل : إن مالكا أبلغ فى مدح الخالق من
ومَلك أبلغ فى مدح المخلوقين من مالك، والفرق بينهما ان المالك من المخلوقين قد يكون غير ملك
كان الله تعالى مالكا كان ملكا.

وقيل أن المراد من مالك الدلالة على المِلك بكسر الميم وهو لايتضمن المُلك بضم الميم، ومَلِك
يمن الأمرين جميعا، ويتضمن ايضا الكمال، ولذلك استحق المُلك على من دونه، ويتضمن الاقتدار
ختيار وذلك أمر ضرورى فى المَلِك ويتضمن البطش والأمر والنهى والوعد والوعيد، وقد ثبتت
اءة بمَلِك وفيه من المعنى ماليس فى مالك (٢٣)

أما كيف قال "مالك يوم الدين" ويوم الدين لم يوجد بعد، فكيف وصف نفسه بملك مالم
عده؟ قيل أن مالكا اسم فاعل من ملك يملِك، واسم الفاعل فى كلام العرب قد يضاف الى مابعده
ى بمعنى الفعل المستقبل ويكون عندهم كلاما سديدا معقولا صحيحا، فقوله عز وجل : "مالك يوم
ين " على تأويل الاستقبال، أى سيملك يوم الدين أو فى يوم الدين اذا حضر.

ووجه ثان : أن يكون تأويل المالك راجعا الى القدرة، أى أنه قادر فى يوم الدين، أو على يوم
ين وأحداثه، لأن المالك للشىء هو المتصرف فى الشىء والقادر عليه، والوجه الاول امس بالعربية
نذ فى طريقها.

ووجه ثالث : فيقال لم خصص يوم الدين وهو مالك يوم الدين وغيره؟

قيل : لان فى الدنيا كانوا منازعين فى الملك، مثل فرعون ونمرود وغيرهما، وفى ذلك اليوم
نازعه أحد فى ملكه، وكلهم خضعوا له، كما قال تعالى : " لِمَن المُلْك اليوم" فاجاب جميع الخلق : "
الواحد القهار" فلذلك قال : مالك يوم الدين، أى فى ذلك اليوم لايكون مالك ولاقاضى ولامجاز
ه.

فوصف الله سبحانه بأنه مَلِك فذلك من صفات ذاته، وان وصفه بأنه مالك من صفات فعله.(٢٤)

والدِّين : الجزاء على الاعمال والحساب بها، والدِّين أيضا : الطاعه، والدين : سيرة المَلِك،
ين : الداء.

ويوم الدين أى يوم الجزاء على الاعمال والحساب بها، والديان صفه للرب تعالى أى المجازى.(٢٥)

ويدل عليه قوله تعالى : " يومئذ يوفيهم الله دينهم الحق " اى حسابهم .

عبر הרשות عن معنى "مالك" بـ " אַתָּה לְבַדְּךָ הַמֶּלֶךְ יְיָ
מֶלֶךְ יְיָ יִמְלֹךְ " ، الفعل " מָלַךְ " يعنى فى العبرية مَلَك، تملّك، صار مَلِكا، حَكَم ، ساد.

ورد الفعل מָלַךְ : فى العهد القديم كفعل من افعال الرب فى الزمن الماضى " יהוה מָלָךְ " بعلامه الوقف (אתנח) تحت اللام، خمس مرات(٢٦).

كما ورد كفعل من أفعال الرب فى زمن المستقبل كما فى (خروج ١٥/١٨) " יהוה יִמְלֹךְ לְעוֹלָם וָעֶד ". الرب سيملك للأبد.

كما وصف الرب بالمليك فورد " מַלְכִּי ".

أما "يوم الدين" فرغم أن الشريعة اليهودية لم تتعرض له ولاللجزاء والحساب فيه، نجد ابـ جبيرول يتحدث عن المعاد فيقول " הִנֵּה גְּמוּל טוּבְךָ יְשַׁלֵּם בְּיוֹם שׁוּבְךָ אֵלָ וְ יוֹשִׁיבְךָ אֶצְלוֹ וְ יַקְרִיבְךָ "

فلكى يتحاشى الخروج على الشريعة اليهودية التى لم يرد بها شىء عن المعاد الجسمانى وعـ الحشر، فأنه تبع ابن سينا فى وصفه المعاد النفسانى، والسعادة العقلية التى تتمتع بها النفس المطمئـ بعد الموت ثوابا على تقواها(٢٧) ، لذا قال " יוֹם שׁוּבְךָ " أى يوم معادك. والمصدر " שׁוּב " يعنى فى العبرية، المَعاد، العودة الى، الرجوع، الأوبة.

والمعاد فى العربية يعنى المصير، المرجع، عاد الشىء يعود عَوْدا ومَعادا أى رجع، والآخرة مَعـ الخلق، واكثر التفسير فى قوله تعالى : إن الذى فرض عليك القرآن لرادك الى مَعادٍ، أى لباعثك.

وفى الحديث : وأَصْلِح لى أخِرتى التى فيها مَعادى أى مايعود اليه يوم القيامة(٢٨).

" اياك نعبد " أى نطيع، والعبادة الطاعة والتذلل وطريق مُعبَّد اذا كان مذللا للسالكين. ونُطق به إقرار بالربوبية وتحقيق لعبادة الله تعالى، اذ سائر الناس يعبدون سواه من أصنام وغير وقدم المفعول على الفعل اهتماما، وشأن العرب تقديم الأهم، وايضا لئلا يتقدم ذكر العبد دة على المعبود(٢٩).

عبر الرسوت عن العبادة بالتضرع والابتهال والسجود والصلاة فورد " יהוה לְךָ ——— אֶפְרְשָׂה כַּפַּי וְאַפַּי "

אֶפְרְשָׂה תָמִיד לְמַלְכִּי וְאֶקֹּד לוֹ עֲלֵי אַפַּי וּבִרְכַּי "

وذكر فى اكثر من موضع ان الصلاة بديل للقرابين، والذبائح والتقدمات(٣٠)

לְךָ——תְּפִלָּתִי וְשַׁוְעִי מְקוֹם כֶּבֶשׂ וְעִשָּׂרוֹן וּמִנְחָה "

من الملاحظ انه لم يعبر عن العبادة باستخدام الفعل " עבד " الاكثر شيوعا فى العهد يم فقد ورد مائة ثلاث وعشرين مرة، رغم انه مطابق للفعل العربى صوتا ومعنى، كما لم يعبر عن جود باستخدام الفعل " השתחוה " وزن הִתְפַּעֵל الاكثر شيوعا ايضا فقد مائة وسبعين مرة، بل عبر عن العبادة والتضرع باستخدام الفعل " פָּרַשׂ כַּף " ل شيوعا والذى ورد تسع مرات فى العهد القديم، وعبر عن السجود باستخدام الفعل الأقل وعا " קָדַד עַל אַף וּבֶרֶךְ " الذى ورد خمس عشرة مرة، وقد يرجع ب اختيار ابن جبيرول لهما وتفضيلهما عن الفعلين الأكثر شيوعا لانهما إستخدما فى العهد القديم بير عن عبادة الله وحده، أما فعل עבד ، والفعل השתחוה فاستخدما للتعبير العبادة والسجود لله وللأوثان. كما أن النهى فى الوصايا العشر عن السجود وعبادة أوثان أو من دون الله استخدم هذين الفعلين.

وقد ورد الفعل (קָדַד) خمس مرات بمعنى السجود إما للملوك أو للانبياء (٣١) لكن لايعد شركا بالله فهو سجود احترام وتبجيل.

" اياك نستعين " أى نطلب العون والتأييد والتوفيق.

وقد عبر ابن جبيرول عن هذا المعنى " מִבַּלְתְּךָ אֵין לִי מִבְטָח וְאַיֵּה צוּר

ليس لى إلاك عونا وحاميا.

" שִׁמְךָ אֵלִי וּמִגְדָּלִי וְחֵילִי " اسمك ياالهى حصنى وقوتى.

" שַׁתִּי בְּךָ מַחְסִי בְּפַחְדִּי וְחֶרְדָּתִי

וּשְׁמְךָ בְּעֵת מָצוֹר שַׂמְתִּי מְצוּדָתִי "

اياك استعين فى خوفى وفزعى واسمك عند الضيق ملجأى

"לִשְׂמֹאל וְעַל יָמִין אַבִּיט וְאֵין עוֹזֵר

כִּי אִם בְּיָדֶיךָ אַפְקִיד יְחִידָתִי "

اتلفت الى اليسار والى اليمين ولامعين إلاك بيدك استودعت روحى.

" اهدنا الصراط المستقيم " : المعنى دلنا على الصراط المستقيم وأرشدنا اليه، وأرنا ط
هدايتك الموصلة الى أنسك وقربك. وقيل المعنى أرشدنا باستعمال السنن فى أداء فرائضك، و
الأصل فيه الإمالة، ومنه قوله تعالى "إنّا هُدنا إليك" أى مِلنا، فالمعنى مِل بقلوبنا الى الحق. و
الصراط فى كلام العرب الطريق، والصراط المستقيم هو دين الله الذى لايقبل من العباد غيره (٢)

وكما تعددت التفاسير فى اهدنا الصراط المستقيم وفسرت تفسيرا صوفيا فقد عبر سليما
جبيرول عن هذا المعنى بتعبيرات صوفية منها :

" הֲבִינֵנִי וְחָנֵּנִי נְכוֹחָה " أهدنى الطريق المستقيم

" שְׁלַח אוֹרְךָ וְהָאֵר עִוְרוֹנִי " أهدنى بنورك وأذهب
غشاوتى.

" صراط الذين انعمت عليهم " تعنى آدم هدايتنا، فان الإنسان قد يُهدى الى الطريق ثم يُقطع
ل هو صراط آخر، ومعناه العلم بالله عز وجل والفهم عنه. واختلف الناس فى المنعم عليهم،
لجمهور من المفسرين انه أراد صراط النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وانتزعوا ذلك
ه تعالى : "ومن يُطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين
داء والصالحين وحسن أولئك رفيقا". فالآية تقضى أن هؤلاء على صراط مستقيم وهو المطلوب
الحمد(٣٣) .

عبر הרשות عن صراط الذين انعم الله عليهم تعبيراً صوفيا كما ورد فى التفسير
العلم بالله والفهم عنه" فقال

". לוּ יֵשׁ תְּבוּנָתִי רְחָבָה כְּמוֹ כַּלְכֹּל " ليت لى حكمة

وقد ورد ذكر كلكل فى ملوك أول ٥/٩، وأن الله قد أعطى سليمان من فيض الحكمة والفهم
القلب يفوق مالدى ايتان ها ازراحى وهيمان وكلكل. فليس المقصود هنا حكمة كلكل نفسه، فلقد
ابن جبيرول باسم لموافقته القافية، والمقصود هو حكمة وصراط هؤلاء النين أنعم الله عليهم
م به والفهم عنه ومنهم كلكل.

وعبر عنه ايضا بـ

" הֲבִינֵנִי וְחָנֵּנִי נְכוֹחָה
וְיָפֵק אֶת רְצוֹנְךָ רְצוֹנִי "

أهدنى الطريق المستقيم حتى أرض ماترضى

فسليمان ابن جبيرول يرى ان النين انعم الله عليهم هم الذين مَنّ الله عليهم بالرضا، أى
قة العبد على قضاء الله وقدره بسهولة من غير تكلف أو استياء، كقوله سبحانه وتعالى "رضى
عنهم ورضوا عنه" فالعبد لايستطيع ان يرضى أو يتمكن من الرضا إلا اذا كان الله راضيا عنه
ثم يمنحه الرضا، والرضا هو المقام الاخير من مقامات التصوف التى ينبغى على السالك الى
ان يمر بها فى عروجه اليه(٣٤) .

" غير المغضوب عليهم ولاالضالين " إختلف فى المغضوب عليهم والضالين من هم؟ فالجم
أن المغضوب عليهم اليهود، والضالين النصارى، وجاء ذلك مفسرا عن النبى صلى الله عليه وسلم
حديث عدّى بن حاتم وقصة إسلامه وشهد لهذا التفسير أيضا قوله سبحانه فى اليهود : " وب
بغضب من الله"، وقال : " وغضب الله عليهم ". وقال فى النصارى : "قد ضلوا من قبل وأضلوا ك
وضلوا عن سواء السبيل".

وقيل المغضوب عليهم المشركون، ولا الضالين المنافقون. وقيل المغضوب عليهم هو من أ
فرض هذه السورة فى الصلاة، والضالين عن بركة قراءتها، وقيل : المغضوب عليهم باتباع ال
والضالين عن سنن الهدى ، وتفسير النبى صلى الله عليه وسلم أولى وأعلى واحسن(٣٥) .

عبر הרשות عن المغضوب عليهم والضالين بانهم اتباع المانوية(٣٦) ، والقا
بالثنائية : " לְבַיִשׁ עוֹבְדֵי אֱלִילִים שְׁנַיִם " الغزى لعبدة الاثنين وقال ب
النصارى لقولهم " باسم الأب والابن والروح القدس " انجيل متى ١٩/٢٨.

"אוֹמְרִים אָב וּבֵן וְרוּחַ שְׁלֹשָׁה
וְגִלּוּלֵיהֶם יַשְׁלִכוּ שָׁלוֹךְ"

القائلون آب وابن وروح قدس ثلاثة طرحا ستُطرح أوثانهم فوصف سليمان ابن جبيرول ا
المانوية والنصارى بأنهم عبده أوثان لقولهم بالثنائية وبالتثليث.

أما عن موقفه من المسلمين فقد اكتفى بان دعا الله أن ينصرف عنهم وأن يتطلع الى اليهو
لان المسلمين مغضوب عليهم ولاالضلالهم، ولكن لان اليهود للرب والرب لهم، وقد استخدم ال
فعبر عن المسلمين بـ " פְּרָאִים " نسبه الى اسماعيل فقد وصف فى تكوين ١٢/١٦
פֶּרֶא אָדָם أى انسان وحشى، فقال :
" מֵעַל פְּרָאִים סוּר וּנְטֵה לְיַעֲלַת חֵן
הִנְנִי לְכָמוֹךָ גַּם אַתְּ לְכָמוֹנִי

بعد هذا العرض لتفسير ايات "سورة الفاتحة" وايراد مايوافقها فى المضمون من " הרשו
" نجد انهما تتفقان فى الوظيفة، فهما فاتحة للصلاة ولاتصح الصلاة بدونهما، ومن هنا ا

التسمية "רשות" يعنى الافتتاحية أو الفاتحة التى تجيز البدء.

كما تتفقان فى المضمون، فتضمن ה " רשות " مثل "الفاتحة" معنى "الحمد" والثناء على
، ووصف الله بـ "رب العالمين" ووصفه "بالرحمة"، ووصفه تعالى بـ "مالك يوم الدين" على الرغم من
م تناول الشريعة اليهودية ليوم الدين، مما جعله يقول مثل ابن سينا "بالمعاد النفسانى" المقابل
معاد الجسمانى" أو الحشر الذى قالت به الشريعة الاسلامية.

تضمن ה " רשות " الاقرار بالربوبية وتحقيق العبادة لله مثل الفاتحة "اياك نعبد"، كما
ضمن طلب العون من الله "اياك نستعين"، كما تضمن طلب الهداية "اهدنا الصراط المستقيم" وقد عبر
ن طلب الهداية تعبيرا صوفيا يشبه التفسير الصوفى للصراط المستقيم بانه طريق الهداية الموصل
ى أنس الله وقربه.

تضمن ה " רשות " صراط الذى انعم الله عليهم وقد مال للتفسير الصوفى بانهم الذين
توا العلم بالله والفهم عنه فذكر انه صراط الذين آتاهم الله الحكمة والفهم وسعة القلب كسليمان
يكل.

تضمن ה " רשות " المغضوب عليهم والضالين فقال انهم القائلون بالثنائية من اتباع
ثنوية، والنصارى لقولهم بالتثليث.

أما من حيث اللغة والبلاغة فلاوجه للمقارنة بين صنع الله، وصنع البشر فالفاتحة تنزيل العزيز
حكيم، وسورة من سور القرآن الكريم لذا اتسمت بالبلاغة والفصاحة والبيان كسائر سور القرآن.
قرآن الكريم معجزة سيدنا محمد النبى الأمى لقوم اشتهروا بالفصاحة والبلاغة فجاءتهم آيات الله
جنس ما اشتهروا به، وبرعوا فيه، وقد تحداهم سبحانه وتعالى أن يأتوا بسورة من مثله.البقرة
٢)." وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله
كنتم صادقين".

ننتقل الى مناقشة الأثر الاسلامى فى فلسفة سليمان بن جبيرول كما تناولها " הרשות "

موضوع البحث : أول القضايا الفلسفية قضية الخلق : أقر سليمان بن جبيرول بخلق ال

فى ستة أيام " מַה יְקָרוּ מַעֲשָׂיו בְּחָמֵשׁ וְאֶחָד ".

كما قال بخلق الانسان من العدم " הַשָּׁם לְיֵשׁ אַיִן וְהִמְצִיאָנִי "

وقال ان الله خلق الانسان من الطين، وصنعه بيديه אֲנִי חֹמֶר בְּקֶרֶב יָדְ

אַתָּה עֲשִׂיתַנִי أن الله صور الانسان واحسن صورته وركب عظامه "

" מִי הוּא , אֲשֶׁר רִקֵּם תְּמוּנָתִי וּמִי עֲצָמַי בְּכוּר יָצַק וְהִקְפִּיאָנִי "

كما أشار الى تناسل الانسان " מִי בֶּטֶן שְׁאוֹל פָּתַח וְהוֹצִיאָנִי

كما ذكر ان الله نفخ فيه الروح " מִי הוּא אֲשֶׁר נָפַח נְשָׁמָה בִּי "

اذا قارنا قضية الخلق كما عرضها ابن جبيرول بالخلق فى العهد القديم وماورد عن الخلق

القرآن الكريم نجد ان العهد القديم لم ينص على الخلق من العدم بينما نص عليها اللقرآن فى س

مريم آية ٩ "وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا".

وورد عن المادة فى تك ٢/٧ انها التراب " وجبل الرب الاله آدم ترابا من الارض " وفى اش

٦٤/٧ انها الطين " نحن الطين وانت جابلنا كلنا عمل يديك".

وذكر القرآن الكريم فى سورة ص آية ٧١ انها الطين " إذ قال ربك للملائكة انى خالق بش

من طين"، وفى آية ٧٥ من نفس السورة بين سبحانه ان الخلق تم بيديه " قال يا ابليس مامنعك

تسجد لما خلقت بيدى ".

أما عن تصوير المادة وتركيبها فلم يرد بشأنها ذكر فى العهد القديم بينما جاء فى سو

الانفطار آية ٧، ٨ " الذى خلقك فسواك فعدلك فى أى صورة ماشاء ركبك"

وفى سورة غافر آية ٦٤ " وصوركم فاحسن صوركم "

وفى سورة البقرة آية ٢٥٩ " وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما ".

ومعنى أنشز الله العظام أى رفعها الى موضعها وركب بعضها على بعض.

لم يتعرض العهد القديم لتناسل الانسان بينما عرضها القرآن الكريم بالتفصيل فورد فى السجده آية ٨.٧ " وبدأ خلق الانسان من طين ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهين" وفى المؤمنون ١٢. ١٣ "ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين".

أما عن نفخ الروح فقد وردت فى العهد القديم تك ٧/٢ " ونفخ فى أنفه نسمة حياة فصار آدم حيه" بينما وردت فى سورة ص آية ٧٢ " فاذا سويته ونفخت فيه من روحى".

بعد هذه المقارنة نجد ان سليمان بن جبيرول فى تناوله قضية الخلق قد تأثر بما جاء فى ن الكريم فى الخلق من العدم وفى التصوير والتركيب، وفى تناسل الانسان.

ونستخلص مما سبق ان سليمان بن جبيرول لايؤمن بنظرية الفيض التى تقول بها الافلاطونية نة(٣٧) ، رغم اجماع المراجع على كون ابن جبيرول من ابرز ممثلى الافلاطونية المحدثة ومدرسة سرة فى الاندلس(٣٨) .

القضية الثانية "تدرج الموجودات" أى تقسيم الموجودات الى مراتب او آحاد وابن جبيرول الرغم من اقراره بخلق الله للانسان مباشرة ومعارضتة لنظرية الفيض، إلا انه يذهب مذهب "ا الصفا"(٣٩) فى توضحيهم نظرية الفيض، وبيان تدرج الموجودات وصدورها عن المبدأ الأول باست الاعداد. ويذهب اخوان الصفا الى ان اصل العددكله آحاده وعشراته ومئاته وألوفه هو من ال الى الاربعة، وان سائر الاعداد تتركب منها وتنشأ عنها، لذا نجد ابن جبيرول يقسم قصيدته (الى اربعة اقسام ويجعل قافية القسم الاول منها العدد واحد (אֶחָד).

ويذهب مذهب اخوان الصفا فى نسبه البارى جل ثناؤه من الموجودات كنسبه الواحدمن ال وكما ان الواحد سابق الاثنين ومنه يتصور وجود العدد وكذلك الله من الموجودات فهو عله الا وأولها كما ان الواحد أصل العدد ومنشأه.

أما القسم الثانى من القصيدة فيجعل قافيته العدد اثنين (שְׁנַיִם) وكما اخوان الصفا بأ ن أول شىء اخترعه وابدعه من نور وحدانيته هو جوهر بسيط يقال له الفعال وهو بمثابة العدد اثنين نشأ من الواحد بالتكرار ، كذلك جعل ابن جبيرول العدد اثنين الى العقل.

أما القسم الثالث من القصيدة فجعل قافيته العدد ثلاثة (שְׁלֹשָׁה) وهو اخوان الصفا النفس الكلية الفلكية التى نشأت من نور العقل وهى كالثلاثة نشأت بزيادة الواحد الاثنين، وكذلك يجعل ابن جبيرول العدد ثلاثة رمزا الى النفس.

وفى القسم الرابع من القصيدة يجعل ابن جبيرول العدد اربعة(אַרְבַּע) له وهو عند اخوان الصفا الهيولى الاولى التى نشأت عن حركة النفس كما نشأت الاربعة ب الواحد على الثلاثة، ثم نشأت سائر الخلائق من الهيولى ورتبت بتوسط العقل والنفس كما ينشأ العدد من الاربعة باضافة ماقبلها اليها(٤٠) .

ويرى اخوان الصفا ان اكثر الامور الطبيعية جعلها البارى مربعات مثل الطبائع الاربع التى الحراره والبرودة والرطوبة واليبوسة، ومثل الاركان الاربعه التى هى النار والهواء والماء والتراب،

خلاط الاربعه، والازمان الاربعه التى هى الربيع والصيف والخريف والشتاء، ومثل الجهات الاربع، لرياح الاربع، والمكونات الاربع التى هى المعادن والنبات والحيوان والانسان.

وقد جعل الله الامور الطبيعية مربعات لتكون مطابقة للامّور الروحانية التى فوق الامور طبيعية، وليست باجسام وهى على اربع مراتب أولها البارى ثم دونه العقل الكلى الفعال ثم دونه نفس الكلية ثم دونه الهيولى الاولى(٤١) .

القضية الثالثة الجوهر وهو النفس الانسانية ويسميه الفلاسفة النفس الناطقة، ويطلق ع
القرآن الكريم النفس المطمئنة والروح الأمرى، أما الصوفية فيسمونه القلب.

ويعرف فلاسفة الاسلام أمثال الفارابى وابن سينا والامام الغزالى النفس بأنها جوهر رو
بسيط وهى فى طبيعتها من عالم الأمر وليست صورة للجسم بحيث توجد بوجوده وتفنى بفنائه،
هى جوهر مستقل بذاته، وهم فى ذلك متأثرين بالنصوص الدينية ويرون ان النفس قد هبطت على ك
منها الى ذلك الجسم ولذلك فهى تعمل على الخلاص من هذا الجسم الذى يشغلها بشهواته عن فع
الذاتى (الفكر)، وهى تحن أبدا الى الملأ الأعلى التى هبطت منه(٤٢) .

ويذهب ابن سينا الى أن الحكماء يجب أن يكون كلامهم رمزا حتى لايطلع على مقاصدهم إ
من نثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته. لذا أفرد ابن سينا للنفس القصص الرمزية مثل قصة "ح
بن يقظان" وقصة "سلامان وأبسال" وقصة الطير، كما رمز لها بالورقاء فى القصيدة العينية(٤٣) .

اذا نظرنا الى الجوهر عند ابن جبيرول نجده " נֶפֶשׁ , נְשָׁמָה "
أى النفس (ونجده " רוּחַ " أى الروح)، ونجده " לֵב " أى القلب، ونجده يستع
بالرمز فرمز له بـ " יְחִידָתִי " وحيدتى " שְׁחוֹרָה " سوداء.

" אֲיֻמָּה " مرهبة ، " בַּת - הַשְּׁלֹשָׁה " ابنه الثلاثة .

والنفس عند ابن اجبيرول بيد الله ومن أمر الله وهى قد تكون انسانية أو حيوانية أو نباتية
בְּיָדְךָ נֶפֶשׁ כָּל חַי بيدك نفس كل حى.

وفعلها الذاتى هو الفكر لذا فهى ترفض ان يغيب ذكر الله عن فكرها

מֵאֲנָה נַפְשִׁי לְהָסִיר זִכְרְךָ מֵעַל שְׂעִפַּי

وهى تبارك الله فى كل حين בְּכָל עֵת בָּרְכִי נַפְשִׁי אֲדֹנָי

والنفس موجودة قبل وجودها فى هذا العالم وتعينها وتشخصها وتعلقها بالبدن وقد آمنت ب
تعالى وهى فى عالم الذر، وقد هبطت الى البدن وهو التراب على كره منها لمخالفته طبيعتها ولكنه
امتثلت طائعة لله.

ה לְךָ נַפְשִׁי מֵעֵת הֱיוֹת עָפָר עַד לֹא כְמוֹ שַׁחַק הָיְתָה גְדַלְתִּי

سجدت (امتثلت) لك نفسى عند تكوين التراب

وقبل ذلك عندما كانت كالذّر

وابن جبيرول فى هذا يتبع تفسير الصوفية لآية الميثاق " واذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم..." سورة الاعراف آية ١٧٢ فهو يرى " ان ارواح البشر قد أقرت منذ الازل بالله وأقرت بتوحيده وهى لم تزل بعد فى عالم الذر، وقبل أن يخلق الله العالم والأجسام المادية التى هبطت تلك الارواح اليها(٤٤) .

والنفس تتوق الى عالمها الروحى العلوى، وهو عالم نورانى رحب فسيح وقد عبر عنه صراحة بأنه "الله"

לְאֵל חַי תְּשׁוּקַת מַאֲוַיַּי

וְנַפְשִׁי עִם בְּשָׂרִי לוֹ כְמֵהִים

ورمز الى هذا العالم بالنور

מְיַחֵל כָּלְתָה נַפְשִׁי לְחַסְדּוֹ כְּתוֹחַלְתִּי לְאוֹר בֹּקֶר בְּהָשְׁכִּי

ورمز اليه بالأم כִּי צָמְאָה נַפְשִׁי לִרְאוֹת פְּנֵי אִמִּי

وماذكره ابن جبيرول عن " הנפש " ينطبق على " הנשמה

فهما مترادفتان وذكر ان " הנשמה " تترنم بذكر الله

הֲיִנְעַם שִׁיר לְנִשְׁמָתִי עֲדֵי כִּי

תְּבָרֵךְ שֵׁם אֲדֹנָי הָאֱלֹהִים

وهى تأمل فى الله وتمنى القلب

וְנִשְׁמָתִי תְּדַבֵּר עַל לְבָבָהּ דְּעִי כִּי לֶאֱלֹהַּ חַי תְּחַכִּי

كما استخدم " הנשמה " بمعنى الروح كما وردت فى (تك ٧/٢) فقال : من

الذى نفخ فىّ الروح

מִי הוּא אֲשֶׁר נָפַח נְשָׁמָה בִּי

אֲנִי עַל כֵּן אֲהוֹדֶה שֵׁם אֲדֹנָי		בְּעוֹד נִשְׁמַת אֱלֹהִים חַי בְּאַפִּי

ألهج بحمد اسمك اللهم		مابقيت فىّ روح الله الحى

واستخدم ابن جبيرول الروح " הרוח " بمعنى الجوهر، فيطلب من الله أن ينظر كيف امتثلت روحه لامر الله ورضيت بالهبوط والأسر فى ذلك البدن

רְאֵה כִּי נִכְנְעָה רוּחִי בְּקִרְבִּי

ويطلب فى موضع اخر ان تكون روحه وديعة بين يدى الله كما ان اسمه تعالى وديعه فى قل ابن جبيرول

כְּמוֹ שִׁמְךָ לְפִקָּדוֹן בְּלִבִּי

תְּהִי רוּחִי בְּיָדְךָ פִּקְדוֹנִי

القلب عند ابن جبيرول نجده كالقلب عند الصوفية له دور اساسى فى ادراك العلوم الاله والمعقولات التى لانظير لها فى العالم المحسوس، فالقلب عند الصوفية اذا استنار بنور الايم والمعرفة يصبح كمرآه تتجلى فيها المعارف الالهية بل ان الذات الالهية نفسها تتجلى فيها وهذا ماذه اليه الصوفيه فى تفسير قول الرسول صلى الله عليه وسلم : " لاتسعنى ارضى وسمائى ووسع قلب عبدى المؤمن" (٤٥)

ونجد ابن جبيرول يترجم هذا المعنى فيقول :

מְרוֹמוֹת לֹא יְכִילוּךָ לְשִׁבְתֶּךָ

וְאוּלָם יֵשׁ מְקוֹמְךָ תּוֹךְ סְעִפַּי

(إلهى) لم تسعك سماؤك		ووسعك فكرى

وفى موضع آخر يقول

שְׁשׁוֹנִי רַב בָּהּ שׁוֹכֵן מְעוֹנִי   عظمت فرحتى بساكن مهجتى

وعن القلب ودوره فى الادراك يقول ابن جبيرول :

לִבִּי הֲלֹא טֶרֶם יַשְׂכִּיל פְּלָאֶיךָ   ادرك قلبى معجزاتك

ا جعله سابقا على الحواس فى معرفة الله.

הֲרִימוֹתִי לְךָ לִבִּי וְעֵינַי   وجهت نحوك قلبى

ينى.

أما الرموز التى استخدمها ابن جبيرول فى الرمز للنفس أو الجوهر فهو رمز " בַּת-הַשְּׁלֹשָׁה " " ابنه الثلاثة، وكما ذكرنا فقد استخدم "اخوان الصفا" العدد ثلاثة للتعبير عن النفس، كما قسم ن سينا النفس الى ثلاث درجات : نباتية وحيوانية وانسانية، وأفعال النفس عند افلاطون ثلاثه : ادراك والشهوة والغضب، والمعانى الموجودة فى قوى النفس الحسية عند ابن باجه ثلاثة : الحس شترك، التخيل، التذكر.

رمز " יְחִידָתִי " وحيدتى وقد ورد فى العهد القديم ثلاث مرات فقط منها تين "مزامير ٢٢/٢١، ٣٥/١٧" كنايه عن النفس ومرادفه لها.

رمز " שְׁחוֹרָה " سوداء، صفه للحبيبه وردت فى " نشيد الانشاد ١/٥"

ورمز " אֲיֻמָּה " مُرهبه، صفه ايضا للحبيبه وردت فى " نشيد الانشاد ٤/١٠" وقد سر الغزل فى سفر نشيد الأنشاد على أنه غزل صوفى بين الرب (الحبيب) وجماعه اسرائيل حبيبة) التى رمز لها برموز كثيرة من بينها هذين الرمزين.

كما استخدم ابن جبيرول هذين الرمزين فى المزج بين جوهره وبين جوهر جماعه اسرائيل لحبيبة) وبين سعيه للعروج للعالم الروحانى وخلاصة من نير البدن، وبين خلاص جماعه اسرائيل حبيبة) ومجىء الخلاص ونهاية آلامها وعذابها، فلقد توقع يهود الاندلس ايضا مجىء الخلاص حدوه فلكيا إستنادا الى اشارات معينه فى سفر يسيرا والى الرقم الوارد فى الاصحاح الاخير من

سفر دانيال، وقد توقعه ابراهام برحيا ١١٢٩م، وتوقعه يهودا اللاوى سنة ١١٣٠م[٤٦] .

وقد حسب له ابن جبيرول ايضا كما قال بذلك ابراهام بن عزرا[٤٧] .

القضية الرابعة : المعرفة

تعد نظرية المعرفة الاشراقية التى إبتدعها الفارابى عن الافلاطونية المحدثة، ثم أخذ بها الفلاسفة والصوفية من بعده هى القاسم المشترك الاكبر بين فلاسفة الاسلام ومتصوفيه. فالمعرفة الاشراقية لاتكتسب بطريق النظر والاستدلال الذى يعتمد على الحس والعقل بل بطريق الكشف والإشراق والشهود الذى يعتمد على الذوق والقلب وذلك بتصفية القلب ونقائه وإزالة "الحجب" التى تحجب القلب عن الرؤية والاطلاع على عالم الغيب أو عالم الملكوت. وازالة الحجب عن القلب تتم عن طريق الكسب الإنسانى والإلهام الإلهى معا، أى عن طريق تصفية النفس من الشهوات ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق والزهد والعزلة وعن طريق توفيق الله من جهة أخرى(٤٨) .

فالغاية القصوى للفلاسفة أن يصبح الانسان شبيها بالله الذى هو مثل الخير والكمال والجمال، بينما غاية الصوفية أن يفنى الانسان فى الذات الالهية، ويصبح بهذا الفناء ذاتا الهية(٤٩) .

لما كانت فكرة وحدة الوجود أو الفناء فى الذات الالهية منافية لعقيدة التوحيد الاسلامى، ولاقت هجوما من الفقهاء والمتشرعين، لذا ظهر من بين الصوفية فى القرن الخامس الهجرى من حاول التوفيق بين الشرع والتصوف والالتزام بما جاء فى الكتاب والسنة أمثال القشيرى المتوفى ٤٦٥هـ، أبو نصر السراج الطوس المتوفى ٣٧٨هـ والغزالى المتوفى سنة ٥٠٥هـ(٥٠) .

اذا نظرنا الى المعرفة عند ابن جبيرول كما تناولها " הרשות " نجده يتبع فلاسفة الاسلام ومتصوفية، فالمعرفة عنده اشراقية، أى بطريق الكشف والاشراق، وتعتمد على الذوق والقلب لاعلى الادراك الحسى المباشر أو الادراك العقلى المباشر أو الحدس، فالكشف عنده يقابل الاستدلال العقلى عند الفلاسفة، فيقول مخاطبا الله سبحانه وتعالى

לִבִּי הֲלֹא טֶרֶם יַשְׂכִּיל פְּלָאֶיךָ

أدرك قلبى معجزاتك

מִי נְהָגַנִי מִנְּעוּרַי עַד הֲלוֹם   מִי לִמְּדַנִי בִּין וְהִפְלִיאַנִי

من الذى وجهنى منذ صباى   ومن ذا الذى علمنى الحكمة وأدهشنى

שְׁלַח אוֹרְךָ וְהָאֵר עִוְרוֹנִי

اهدنى بنورك واذهب عنى غشاوتى

ويقول مخاطبا النفس

לַמְּדִי דְּרָכָיו בִּשְׁנַיִם עָשָׂר וְאֶחָד

بصفاته الثلاث عشرة أدركيه

وعدد الثلاث عشرة، تأويل للجملة ١٢ من الاصحاح ٣٣ فى سفر الخروج وجمله ٧ فى الاصحاح ٣٤ من نفس السفر وهو عدد الاسماء أو الصفات التى نادى بها موسى ربه طالبا منه أن يعلمه كيف يدركه.

وابن جبيرول يذهب مذهب الصوفية فى ازالة الحجب عن القلب لكى ينكشف له الامر ويفيض النور على صدره وذلك عن طريق قهر شهوات البدن بل يبالغ ابن جبيرول ويقدم بدنه قربانا لله

מִשְּׁמַנַּי מְאֹד רָזָה וְשָׁחָה

هزل بدنى ونحل

לְפָנָיו אֶעֱרֹךְ לִבִּי כְּקָרְבָּן   וְדִמְעִי אֶשְׁפְּכָה נֶגְדּוֹ כְּנִסְכִּי

له قدمت قلبى قربانا   وقطرت دمعى سكيبا

ويخاطب نفسه قائلا

שִׁפְכִי לְצוּר לִבֵּךְ   נַפְשֵׁךְ וְגַם קִרְבֵּךְ

اسكبى للرب قلبك   اسكبى نفسك وبدنك

وازالة الحجب عن طريق العبادة ايضا، فهى وسيلة وليست غاية

יָהּ לְךָ שַׁחְרִי וְנִשְׁפִּי
אֶפְרְשָׂה כַּפִּי וְאַפִּי

لك تضرعى وسجودى (إياك أعبد) صباح مساء

لمليكى بسطت أكف الضراعة دائماً
وله سجودى وركوعى

שְׁעָלַי אֶפְרְשָׂה תָּמִיד לְמַלְכִּי וְאֶקֹּד לוֹ עֲלֵי אַפִּי

سبحتك حين امسى وحين اصبح باسطا أكف الضراعة ساجدا

שִׁחַרְתִּיךָ בְּכָל שַׁחְרִי וְנִשְׁפִּי וּפָרַשְׂתִּי לְךָ כַּפִּי וְאַפִּי

لك نسكى وصلاتى לְמוּלְךָ אֶעֱרֹךְ שִׂיחַ כְּזִבְחִי

לְךָ יָבוֹא תְּפִלָּתִי וְשַׁוְעִי מְקוֹם כֶּבֶשׂ וְעִשָּׂרוֹן וּמִנְחָה

لك صلاتى وتضرعى بديلا لقربانى وتقدماتى

وابن جبيرول هنا يذكر الصلاة كوسيلة تقرب الى الله ولكن لان الصلاة لم ينص عليها ضمن ائع التوراة لذا يربط ابن جبيرول دائما بين الصلاة وبين تقديم القرابين ، ليوضح انها بديلا لها

ولكنه يذكر فى موضع آخر ان صلاته لجلال الله وانه لايقف امام الله طمعا فى الثواب

לְךָ לֹא לִי עֲמָדִי לְפָנֶיךָ וּלְשֵׁם כְּבוֹדְךָ לֹא לִשְׂכַר פְּעֻלָּתִי

وكأنه يردد ماقالته رابعه العدويه "الهى ان كنت عبدتك خوفا لنار فاحرقنى بالنار أو طمعا فى ة فحرمها على." وفى موضع آخر " انا أعبد الله لذاته." (٥١)

وبالذكر ايضا تزول الحجب، والذكر حال(٥٢) ، ويعدها جميع فرق الصوفية أفضل الع
وهو ترديد اسم الله باللسان والتفكر فيه، ويرى الغزالى ان كل العبادات من أجل حصول
النتيجة.(٥٣)

אֶזְכְּרָה שִׁמְךָ וְאֶהֱמֶה — اسبح باسمك عاليا

מֵאֲנָה נַפְשִׁי לְהָסִיר זִכְרְךָ מֵעַל שְׂעִפַּי

لاترضى النفس — عن ذكرك بديلا

לְשִׁמְךָ אֲנִי אַזְכִּיר שִׁמְךָ — (أتأمل) سمائك ف

باسمك

שִׁמְךָ אֵלִי תְּחִלַּת מַהֲלָלִי — باسمك اللهم أبدأ تس

וּשְׁמְךָ בְּעֵת מָצוֹר שַׂמְתִּי מְצוּדָתִי

واسمك عند الضيق ملاذى

وابن جبيرول يتقرب الى الله بتطهير النفس وتصفيتها من الشهوات ومحو الصفات ال
عن طريق التوبه والاستغفار والتوبه تبدأ بالاقرار بالذنب.

אוֹדֶה עֲלֵי פְשָׁעַי וְלֹא אֹמַר לְךָ כִּי הֶעָרִים נָחָשׁ וְהִשִּׁי

أبوء بذنبى ولن أقول — خدعتنى الحيه واغوتنى

אֵיכָה אֲכַחֵד מִמְּךָ חֲטָאַי — كيف أنكر خ

אַל תַּחְשֹׁב חֲטָאַי וְאַכְפִּי — لاتؤاخذنى بخطيتى

וְעָלֶיךָ עֲוֹנוֹתַי לְכַפֵּר — عليك غفران

וְאִם אֶשְׁגֶּה לְפָנֶיךָ סְלִחָה — ان تعديت اغف

كما يطهر النفس بالمذلة لله — וְאֶדְמֶה לְדַל שׁוֹאֵל עֲלֵי פְתָחַי וְ

ذليل بالابواب والاعتاب

וְיוֹם אֲעַטֵּף כְּשׁוֹאֵל יָד שְׁלָחָה

مد لى يدك عند ذلى فى سؤالك

ويطهر النفس بطول الفكر :

מְקוֹם שִׁבְתִּי יְעוֹרֵר מַחְשְׁבֹתַי בִּרְקִעוֹ אֶזְכְּרָה רוֹקַע אֲדֹנָי

اتفكر فى الأرض فى انبساطها فاسبح باسطها

הֲגִיג לִבִּי בְּהַבִּיטִי בְקִרְבִּי

اتفكر فى خلق بدنى

ويهذب النفس بمصاحبة الحكماء וְאִשָּׁה הַתְּנוּךְ לְכָל מֵבִין אֲהָלֶךָ:

ولكل حكيم أسعى وأمل الاذنين وأصغى السمع

وكما ان فرق التصوف رغم انها تجمعها اصول مشتركة ولكن ذلك لم يطمس شخصية كل
صوف وتفرده فلكل متصوف اسلوب فى التفكير والفهم وسليقه خاصة به(٥٤) ، كذلك نجد ابن
يرول فعلى الرغم من اقتفائه اثر فلاسفة الاسلام ومتصوفيه إلا أن شخصيتة اليهودية لم تطمس
ما وعلى الرغم من تعبيره عن بعض المقامات التى يجب على السالك ان يتبعها فى عروجه الى الله
ى مقام التوبة والزهد والفقر وتعبيره عما يحل على قلبه من إلهام، مثل العشق

לִבִּי בְּךָ חָשַׁק וְלֹא יוּכַל לְסַתִּיר עֲדֵי יֵרָאֶה חִשְׁקוֹ בְּמִלָּתִי

عشقك القلب ولم يقو على الكتمان فباح بعشقه لسانى

הֲלֹא אֶצְפֹּן בְּלִבִּי שֵׁם כְּבוֹדָךְ וְגָבַר חִשְׁקָהּ עַד יַעֲבֹר פִּי

اخفيت اسم جلالك بين ضلوعي فتعاظم حبك وفاض به الفم

إلا أنه استخدم بعض الرموز الصوفية الخاصة به كرمزه للعالم بأنه كالعنقود متعلق بالل

תּוֹלֶה עוֹלָם כְּמוֹ אֶשְׁכֹּל

وقد ورد تشبيه المخلوقات بالعنقود في اشعيا ٨/٦٥ "

" כֹּה אָמַר יְהוָה כַּאֲשֶׁר יִמָּצֵא הַתִּירוֹשׁ בָּאֶשְׁכּוֹל וְאָמַר אַל-תַּשְׁחִיתֵ

כִּי בְרָכָה בּוֹ כֵּן אֶעֱשֶׂה לְמַעַן עֲבָדַי לְבִלְתִּי הַשְׁחִית הַכֹּל "

كما ورد في " ספר הרדים ٢٩/٧ - ٣٠ " תולה עולם ככאשכול סובל הכל"معلق العالم كعنقود تحمل للكل".

ومن خصائص تصوف ابن جبيرول انه مزج بين عروجه وخلاصه الفردى وبين عروج ج اسرائيل أو الخلاص الجماعي، بمجيء المسيح المخلص ومزج بين ظمأ نفسه لعالمها الروحى و شعبه للخلاص المسيحانى وربط بين قهر البدن وتقديم القرابين، كما مزج فرحته بالوصول بل شعبه بمقدم المسيح المخلص، وبلوغهم مرتبه السعداء(٥٥) عند ابن اباجه او الدرجه الرابعه من ا عند الغزالى أى يصبحوا سرج منيره يفيض نورهم على من دونهم من الناس(٥٦).

علينا ان نشير هنا الى نقطة هامة وهى مخالفة ابن جبيرول للافلاطونية المحدثه فى ن الوجود أو الفناء والاتحاد، لمخالفتها الشريعة اليهودية، كما سبق وخالفها فى نظرية الفيض، و يتبع المتصوفة السنيين أمثال الغزالى فى وصفه القرب الذى يصل اليه بأنه درجات " يضيق ع نطاق النطق، وان من تخيل فيه حلولا، أو اتحادا ، أووصولا فهو مخطىء، وإنما هى درجة من ال وكفى (٥٧).

فيقول : הִנֵּה גְּמוּל סוֹבֵב יְשַׁלֵּם בְּיוֹם שׁוּבְךָ

אֵלָיו וְיוֹשִׁיבְךָ אֶצְלוֹ וְיַקְרִיבְךָ

وثواب خيرك يثيبك يوم معادك		ويجلسك عنده ويقربك

من خلال القضايا الفلسفية التى عرضناها نجد ان سليمان ابن جبيرول لايعد تابعا
لاطونية المحدثه بل تابعا للفلسفة والتصوف الاسلاميين، ففى قضية الخلق وجدناه لايؤمن بنظرية
ض الافلاطونية المحدثة.

كما انه لم يقل بالفناء أو الاتحاد وهو غاية المعرفة الاشراقية عند الافلاطونية المحدثة، وذلك
الفته الشريعة اليهودية، وقال مثل المتصوفة السنيين أمثال الغزالى بأن الغاية درجة من القرب
ى.

اخذ ابن جبيرول عن ابن سينا المعاد النفسانى المقابل للمعاد الجسمانى الذى لم تتحدث عنه
ريعة اليهودية.

رغم مخالفته نظرية الفيض، استخدم ابن جبيرول العدد فى تقسيم الموجودات بنفس استخدام
وان الصفا" الذين اخذوا فكرته عن الفيثاغوريين.

تبع ابن جبيرول فلاسفة الاسلام أمثال الفارابى وابن سينا والغزالى فى تعريف النفس
سانية (الجوهر).

نتناول فى هذا القسم الأثر العربى فى الشعر العبرى الاندلسى كما يتضح فى" הרשו
موضوع البحث.

הרשות كما ذكرنا ليس شعرا دينيا שיר קדש فحسب، بل פיוט
أى يعد جزءا من الصلاة، ومع ذلك فهو لايتبع التراث الشعرى الدينى السابق عليه. فالش
العبرى الدينى لم يعرف الوزن والقافية والمحسنات البديعية، وقد دخلت هذه الاشياء الى ال
العبرى الدنيوى فى الاندلس محاكاة وتقليدا للشعر العربى فأصبح الوزن أعظم أركانه، كذلك القا
وأصبح الشعر هو ماجارز بيتاً واتفقت أوزانه وقوافيه.

كما لم يعرف الشعر الدينى العبرى، قبل فترة الأندلس، القصيدة التى تتكون من أب
وينقسم البيت فيها الى شطرين، والتى تلتزم بوزن واحد وقافية واحدة لكل أبيات القصيدة.

لم تكن محاكاة الشعراء اليهود للشعر العربى، لمجرد التقليد نتيجة أعجابهم به ، بل
تعصبهم للغة العبرية، ولاثبات انها قادرة مثل اللغة العربية على أن تُنحت منها بحوراً وأوزان
يُنظم منها شعراً على غرار الشعر العربى، فيهودا اللاوى رغم أن ديوانه يضم مجلدين
الدنيوى استخدم فى نظمه البحور والاوزان وقواعد البلاغة العربية، ومع ذلك نراه فى كتابه "
والدليل فى نصرة الدين الذليل" يعارض استخدام الاوزان العربية ويقول أنها أفسدت اللغة
وشعرها، ويرى ان البيوط، وهو التراث الدينى العبرى، لايفسد اللغة ولم يوقعها فى تلك الذلات
ويقول على لسان الحَبْر ان محاكاتنا غيرنا فى النظم وادخالنا الاوزان الى العبرية من تخلفنا وخ
فافسدنا وضع لغتنا التى وضعت للألفة فنردّها الى الشتات.

وموسى بن عزرا رغم وضعه كتاب " المحاضرة والمذاكرة" فى الأدب والبلاغة، وتناول
صناعة القصيدة، وأسلوب من يستخدمون المحسنات البديعية، وقواعد وضوابط الأسلوب، مقت
ابن المعتز، وابن رشيق، وابن الأثير، وأبى هلال العسكرى، الإ أنه يحدد الشعر الدينى بقول
الشعر الدينى هو ماجاء بلغه بسليمه سلسه، جادة بعض الشىء، خالية من المحسنات البديعية"

فلقد نظر شعراء العصر الوسيط الى الوزن والقافية وألوان البديع على أنها أمور غري

ية لذا قصروها على الشعرية الدنيوى فقط، بل وفصلوا بينه وبين الشعر الدينى على هذا
اس.

وفى العصر الحديث نجد من الباحثين العبريين من فصل بين الشعر الدينى والشعر الدنيوى
هذا الاساس أيضاً وذهبوا الى أن الشعر الدنيوى هو ما استخدم الوزن والقافية والمحسنات
عية على غرار الشعر العربى، أما الشعر الدينى فهو ماجاء خالياً منها . (٥٩)

نستخلص من ذلك أن اليهود على مر العصور جعلوا للشعر الدينى שיר קדש بوجه
والشعر الدينى المرتل فى الصلاة פיוט بوجه خاص، جعلوا له خصوصية تماثل
وصية الدين اليهودى نفسه، ومن هنا تأتى أهمية دراسة הרשות فهو פיוט ورغم
فقد أثبتنا فى القسم الأول من هذا البحث تأثره من حيث المضمون بـ " سورة الفاتحة"، ومن
ية الفنية نجد أنه استخدم البحور والأوزان العبرية المنحوتة من البحور العربية.

فجاء הרשות على وزن الكامل הַשָּׁלֵם

ووزن فى العربية : متفاعلن متفاعلن متفاعلن فى كل شطر

وفى العبرية : מִתְפָּעֲלִים מִתְפָּעֲלִים מִתְפָּעֲלִים فى كل شطر.

تخدم وزن الرمل הַקָּלוּעַ

ووزنه أساساً فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فى كل شطر وبالعبرية פְּעָלוּלִים פְּעָלוּלִים

وأحيانا يحذفون التفعيله الثالثة بالكامل من كل شطر، وهم فى ذلك يفعلون مافعله العرب
حذفوا التفعيله الثالثة فى الضرب المجزوء من بحر " الرمل" وتصبح التفعيله " فاعلاتن
تن" فى كل شطر كما استخدم البسيط הַמִּתְפַּשֵּׁט

ووزنه " مستفعلن فاعلن مستفعلن فعلن" فى كل شطر وفى العبرية מִתְפָּעֲלִים

לים מִתְפָּעֲלִים פּוֹעֲלִים فى كل شطر واستخدم أيضا وزن الوافر הַמְּרֻבֶּה
ه فى العربية مفاعلتن مفاعلتن فعولن فى كل شطر .

وفى العبرية מְפוּעָלִים .מִפּוּעָלִים פְּעוּלִים (٦٠)

استخدم הרשות القافيه، والقافيه كما عرّفها الخليل بن أحمد : هى من آخر حر
فى البيت الى أول ساكن يليه من قبله، مع حركة الحرف الذى قبل الساكن. وقد تكون بعض كلم
وقد تكون كلمة، وقد تكون كلمتين .

وقد جعل الفرّاء القافية حرف الروى وتبعه على ذلك أكثر الكوفيين، ومن الناس من يرى ا
القافية حرفان من آخر البيت . (٦١)

اذا نظرنا الى قافية הרשות نجده يتبع الخليل أحيانا ويجلعها من آخر البيت الى أو
ساكن يليه من قبله مع حركة الحرف الذى قبل الساكن (אִמִּי (شذت فى حركة ماقب
الساكن) לַחְמִי , טַעְמִי , לַחְמִי) (לְסַפֵּר , לְכַפֵּר , יְאַסֵּר)
وأحيانا يجعلها آخر ثلاث حروف (עָיִן , דָּיִן , אָיִן , יַיִן)، والقافية فى הרשות ق
تكون كلمة أو بعض كلمة.

وقد جاء הרשות مطلقا (يتبع النوع الأول من المطلق) ومقيداً، والمقيد كما شرحه اب
رشيق ماكان حرف الروى فيه ساكنا، وأجاز الخليل التغيير فى حركة ماقبل الروى فى المقيد خاص
فتأتى بالكسر أو الضم أو الفتح. (٦٢)

المطلق نوعان ماتبع حرف رويه وصل فقط. والوصل أحد أربعة أحرف : الياء، الواو، الألف
والهاء، فما وصله ياء.

قِفَا نبكِ من ذِكرى حبيبٍ ومنزلِ فبعد اللام ياء فى اللفظ لايقوم الوزن الإ بها
وكلّ وصلٍ ساكن ماخلا الهاء فانها تكون ساكنة ومتحركة، والوصل لايكون ماقبلها ساكنا . (٦٣)

النوع الآخر من المطلق ماكان لوصلهِ خروج، ولايكون ذلك الوصل الإ هاء متحركة. مثل حتى
يُوَارى فى ثرى رَمْسِهِ فالسين حرف الروى، والهاء وصل. وبعدها فى اللفظ ياء هى الخروج . (٦٤)

ستخدم הרשות من الوان البديع مايلى : ١ – التشبيه :

جاء ظاهراً باحتوائه أداة التشبيه "נִבְזֶזֶת בְּלִי דָתֵךְ כְּרָחֵל" شبه جماعة
 فى تمسكها بدينها وصمتها وتحملها بصمت الحملان حين تجز وتحملها ، وجاء بليغاً
ا بدون أداه تشبيه (עֻזִּי וּמָעֻזִּי וְגוֹזִי שְׁמָהּ אֵלִי)
م الله بانه مجده وحصنه ومُخرجِه.

٢ – الكناية :

استخدم للكناية عن الخشوع لله אֶקֹּד לוֹ עֲלֵי אַפִּי וּבִרְכִּי واستخدم
عن المسيح المخلص שׁוֹכֵב עֲלֵי מִטּוֹת זָהָב בְּאַרְמוֹנִי .

٣ – الاستعارة :

שְׁעָרֶיךָ בִּדְפָקִי יָהּ פְּתָחָה

فاستعار لله أبواباً مغلقة

٤– التمثيل :

وهو من ضروب الاستعارة، وذلك أن تمثل شيئاً بشيء فيه اشارة

אֶצְפֹּן בְּלִבִּי שֵׁם כְּבוֹדָהּ וְגָבַר חִשְׁקָהּ עַד יֵעָבֵר פִּי

فتمثل العشق بالجنين والقلب بالرحم ومثّل كبر العشق بداخله باكتمال نمو الجنين ومثّل تعبير
ن العشق بعملية الولادة، فاستعار للعشق النمو والولادة.

٥– الطباق :

(לִשְׂמֹאל וְעַל יָמִין) (יוֹמִי וְלֵילִי) ،

٦ – المقابلة : المقابلة أكثر ماتجيء فى الاضداد، فاذا جاوز الطباق ضدين كان مقابله.

מְרוֹמוֹת לֹא יְכִילוּךָ לְשִׁבְתְּךָ

וְאוּלָם יֵשׁ מְקוֹמְךָ תּוֹךְ סְעִפַּי

فقابل بين السماء ، وبين اتساعها، وكيف انها لاتسع الله وبين فكره ومحدوديته وكيف انه يـ

الله.

٧ – الاشارة : وهى لمحة دالة واختصار وتلويح يعرف مجملاً ومعناه بعيد من ظاهر لفـ

(٦٥) ، وقد استخدمها הרשות ليشير بلفظ قليل الى أحداث وقصص ومعانى فى العهد القـ

منها :

מַה יְּקָרוּ מַעֲשָׂיו בְּחָמֵשׁ וְאֶחָד فهو يشير الى قصة الخلق التى وردت

الاصحاح الأول من سفر التكوين والتى تمت فى ستة أيام.

٨ – الجناس أو التجنيس أو المجانسة : وهو يأتى على ستة ضروب وأكثر ما استخدمه

הרשות التجنيس المحقق : وهو ما اتفقت فيه الحروف دون الوزن، رجع الى الاشتقاق أو لـ

يرجع وكمثال

חֲסָדֶיךָ יָהּ לֹא חֲשַׂכְתּוֹ גַּם אֲנִי לֹא אֶחְשָׂה פִּי

كما استخدم المضارعه. وهو على ضروب كثيرة منها أن تزيد الحروف وتنقص.

فأورده بالنقص كما فى לְשִׁמְךָ אֲנִי אַזְכִּיר שִׁמְךָ

הֲבָא לְאַרְמוֹנַי יִמְצָא בְּמַטְמוֹנַי עָסִיס וְרִמּוֹנַי מְרִי וְקִנְמַי

وأورده بالزيادة كما فى

שְׁעֵה שַׁוְעָה מְגַלֶּה תַעֲלוּמוֹת   וְהוֹפִיעָה לִישׁוּעָה מִמְּרוֹמוֹת

كما استخدم المشاكله : وهى ضروب منها المشاكله فى اللفظ خاصة (٦٦) مثل :

שְׁפְכִי לְצוּר לִבֵּךְ נַפְשֵׁךְ וְגַם קִרְבֵּךְ

הוֹדִי לְמִשְׂגַּבֵּךְ שַׁחְרֵךְ וְגַם עַרְבֵּךְ

שׁוֹכֵב עֲלֵי מִטּוֹת זָהָב בְּאַרְמוֹנִי

מָתַי יְצוּעוֹ יָהּ תָּכִין לְאַדְמוֹנִי

يؤخذ على الشاعر لجوئه الى الحشو، وهو كما عرّفه ابن رشيق أن يكون فى داخل البيت من شعر لفظ لايفيد معنى، وانما أدخله الشاعر لاقامة الوزن، فان كان ذاك فى القافية فهو استدعاء، إذا زاد الحشو فى حسن البيت وتقويه معناه فهو يدخل فى باب التتميم والالتفات والاستثناء.

ومما يكثر به حشو الكلام " أضحى، وبات ، وظل، وغدا، وقد، ويوماً) ويكره للشاعر استعمال ، وذى، والذى، وهو، وهذا، وهذى " وكذلك يكره للشاعر قوله فى شعره " حقاً" الا أن تزيد المعنى حسنا وتوكيداً ظاهراً . (٦٧)

والحشو كما جاء فى   הרשות   لايفيد معنى بل جاء أحيانا لاقامة اكروستيك التوقيع كما فى :

שְׁעָלַי אֶפְרְשָׂה תָּמִיד לְמַלְכִּי   וְאֶקֹּד לוֹ עֲלֵי אַפִּי וּבִרְכִּי

فالشين وهى اداه الوصل مما يكره للشاعر استعماله وقد اتى بها ليوقع بالحرف الأول من اسمه وقد سكّن حركتها لإقامة الوزن. (ٮ ـ ـْ).

كما أورد   הֵן לָךְ אֲנִי נִשְׁלָךְ אֵיךְ לֹא אֲקַוֶּה לָךְ

فقد أتى بـ اسم اشارة مما يكره للشاعر قوله ولكن ليوقع بالحرف الأخير من اسمه .

وجاء بالحشو لإقامة الوزن

מְשׁוֹשִׁי עִם מְנַת כּוֹסִי בְּעוֹשִׁי   אֲשֶׁר עֵת אֶזְכְּרָה אוֹתוֹ וְאֶה

فأتى אֲשֶׁר وهى مايكره للشاعر قوله ولكن لاقامة وتد التفعيله מְפוֹעֲלִים

وأتى بالحشو لاقامة البيت :

אָמְנָם אֲנִי חֹמֶר בְּקֶרֶב יָדְךָ   אַתָּה עֲשִׂיתַנִי אֱמֶת לֹא אָנִי

فاتى אָמְנָם حقا ، אֱמֶת حقيقة وهى ممايكره للشاعر قوله واتى بها لاقامة البيت، فالمعنى يستقيم بدونها، كذلك לֹא אָנִי لامعنى لها بعد قوله :

אַתָּה עֲשִׂיתַנִי لكنه اتى بها ليقيم القافية وهو مايسمى استدعاء.

ومن الحشو الذى لجأ اليه הרשות التكرار : وهو يعد مِن أبواب البلاغه، و مواضع يحسن فيها، ومواضع يقبح فيها، وأكثر مايقع التكرار فى الألفاظ دون المعانى، وهو ف المعانى دون الألفاظ أقل، فاذا تكرر اللفظ والمعنى جميعاً دون افادة معنى فهو يدخل فى الحش فتكرر فى הרשות فعل الرجاء שִׁמְעָה لاقامة الوزن دون أن يضيف شيئاً ف المعنى

שִׁמְעָה אֲדוֹן עוֹלָם שִׁמְעָה תְּהִלָּתִי   תִּכּוֹן לְפָנֶיךָ קְטֹרֶת תְּפִלָּתִי

ومما يؤخذ على הרשות أيضا " الاقتباس من العهد القديم" وهو ماعده موسى ب عزرا فى " المحاضرة والمذاكرة"من محاسن الشعر (٦٨) ، وفى الحقيقة فهو ليس اقتباس ولكن احي للغة ميتة، فقد كانت اللغة العبرية آنذاك لغة صلاة وعبادة فقط، لذا حاول الشاعر جاهدا استئصا كلمات العهد القديم ووضعها فى أبيات وسياق مخالف لمعناها التى جاءت به فى العهد القديم . و اضطره الى الاعتماد على العهد القديم كمصدر لغوى وحيد عزوفهم عن الأخذ من لغة المش

لمود التى اطلقوا عليها اسم " לשון חכמים " واعتبروها لغة محرفة عن لغة العهد
يم. (٦٩)

واضطره الى ذلك ابتعادهم عن لغة البيوط الكلاسيكى لما فيها من اخطاء نحوية واستعمالات
صة(٧٠) ، كما اضطره الى ذلك محاكاتهم للعرب فى التزامهم فى اشعارهم بلغة القرآن الكريم
حوه، لذا حاولوا إحياء لغة العهد القديم ووضعوها فى مضامين واغراض شعرية جديدة عليها،
حاولوا قدر استطاعتهم المحافظة على النحو العبرى القديم إلا أن الضرورة الشعرية اوقعتهم فى
ض التجاوزات النحوية كتحريك الساكن وتسكين المتحرك، واقحام واو العطف وحروف النسب لاقامة
زن على حساب المعنى.

الهوامش

١ – انظر رسالة الدكتوراة غير المنشورة المقدمة من الباحثة لقسم اللغة العبرية وآدابها – بك
الاداب – جامعة عين شمس – سنة ١٩٨٧م، ص ١٥٧.

٢ – أختلفت الربانون حول صلاة " עַרְבִית " المغرب وحول كو
فرضاً أم نفلاً،أما صلاة שחרית الصبح فقد أجمعوا على كونها فرضا
(ברכות כ"ד ' ע"ב) راجع أهمية صلاة الصبح عند : פליישר
עזרא : שירת הקדש העברית בימי- הביניים ' כתר ' ירושלים
§ 1975 ' עמ' 29 .

٣ – אבן – שושן ' אברהם : המלון החדש ' הוצאת קרית ספר
בע"ם ' 1980 ' ירושלים .

٤ – راجع : القرطبي ، ابو عبد الله محمد بن أحمد الانصارى : الجامع لاحكام القرآن، ال
الأول، القاهرة ، مطبعة دار الكتب ١٩٤٦م، ص ١١٩.

٥ – هى عبارة عن تسبيح وشكر لله وهى تتكون من عدة فقرات أولها من اخبار الايام ال
١٦/٨–٣٦ تبدأ بـ : " הודו לה' קִרְאוּ בִשְׁמוֹ " ثم مقتطفات
سفر المزامير، ثم نشيد البحر من سفر الخروج ١٤/٣٠، ١٥/١ – ١٩، وهى تسمى مجتمعة
" פְּסוּקֵי דְזִמְרָא " وهى تسبق ببركة تسمى باسم بدايتها (בָּרוּךְ שֶׁאָמַר
וְהָיָה הָעוֹלָם) وتختم ببركة تسمى بـ " יִשְׁתַּבַּח שִׁמְךָ לָעַד ' מַלְכֵּנוּ " و
السبوت والأعياد تبدأ بـ [נִשְׁמַת כָּל חַי תְּבָרֵךְ] " وتسمى البركتان بـ (בִּרְ
הַשִּׁיר) " وفى السبوت والأعياد يضيفون مقتطفات من المزامير أكثر من التي تتلى
الأيام العادية.

راجع:

* האנציקלופידיה העברית ، הוצאת ספרית פועלים ، 1988 ،
כרך 32 עמ׳ 1014 ،תפלות וברכות .

* לאו ، הרב י. מ : יהדות הלכה למעשה ، מסדה ،
1988 ، ישראל ، עמ׳ 40 ، 41 .

*פליישר ، עמ׳ 29 .

المرجع السابق ص ٣٩٥.

- أى فاتحة لـ " נשמת " وهى الكلمة الاولى من البركة السابقة على "פסוקי-
דזמרא " فى السبوت والاعياد، أى تعنى فاتحة للبركة السابقة على فقرات التسابيح.

- أى فاتحة لـ " קדיש " وهى فقرة تعد من صلاة الجماعة منذ عصر الجاونيم، وهى باللغة الارامية ويرتلها الإمام مرتين فى الصلاة مرة فى بداية الصلاة والثانية فى نهاية الصلاة.

• קדיש " ترتل فى صلاة الصبح بعد فقرات التسابيح وقبل بداية البركة السابقة على قراءة " שמע ".

• קדיש " عبارة عن تسبيح للرب ثم دعاء بتعجيل الخلاص المسيحانى، يليها تمجيد للرب، وهناك فقرة أضافية يرتلها الأمام عند تلاوة " קדיש " فى نهاية كل صلاة وهى عبارة عن دعاء بان يتقبل الله الصلاة والدعاء وأن يعم السلام وأن يحسن الله الى بنى اسرائيل، ثم تختم بتمجيد الرب .

راجع: *האנציקלופידיה העברית ، כרך 32 ، עמ׳ 1014 .

* לאו : יהדות הלכה למעשה ، עמ׳ 41– 44 .

- أى فاتحة لـ " ברכו " وهى الكلمة الاولى من دعوة الامام لجمهور المصلين للبدء فى قراءة " שמע " وهى " ברכו את ה׳ המבורך " وبهذه الجملة تبدأ " تلاوة شمع" فى صلاة الصبح وفى صلاة المغرب.

١٠- هو الكتابة العبرية لكلمة المُحَرِّك بالعربية، أي مافيه حركة . وهو فاتحة لـ " נשמת " أيضا
أي البركة السابقة على فقرات التسابيح، فى السبوت والأعياد، وهو يأتى دائما فى قالب موشح
أو قالب شبيه بالموشح، ويحتمل أنه لايأتى كفاتحة لبركة " נשמת " ذاتها ولكن فاتحة
أو مدخل لبيوط " נשמת " .

راجع : פליישר ، עמ' 400 .

١١ - هو שְׁלֹמֹה בֶּן יְהוּדָה אִבְּן - גַּבִּירוֹל (بالعربية أبو أيوب سليمان بن يحيى
ابن جبيرول، وباللاتينية Avicebron ، وهو شاعر وفيلسوف يهودى عاش فى الأندلس فى
القرن الحادى عشر ولد فى مالقه ١٠٢٢/٢٠ وتوفى فى بلنسيه ١٠٥٧/٨م.

١٢ - פליישר ، עמ' 400 .

١٣ - راجع القرطبى ، الجامع لاحكام القرآن ، ص ١١٤ .

قطب ، سيد : فى ظلال القرآن، المجلد الأول، الأجزاء : ١ - ٤، دار الشروق، الطبعة الثالثة
عشرة ١٩٨٧م ١٤٠٧هـ ص ٢١.

١٤ - راجع :
שִׁירֵי - הַקֹּדֶשׁ לרבי שלמה אבן גבירול מאת ד"ר
דֹּב יַרְדֵּן ، כרך שני ، הוצאת שנית ، ירושלים ، 198? .

١٥ - راجع : القرطبى ، ص ١٣٤.

١٦ - المرجع السابق ص ١٣٦ - ١٣٩.

١٧ - אבן שושן ، אברהם : קונקורדנציה חדשה לתנך .

١٨ - אבן שושן ، אברהם : המלון העברי המרכז ، הוצאת
קרית ספר בע"מ ، ירושלים 1987 .

١٩ - القرطبى، ص ١٣٩.

١- قطب سيد : فى ظلال القرآن، ص ٢٤.

١- אבן שושן : קונקורדנציה לתנך .

١- المرجع السابق

١- القرطبى ص ١٣٩ - ١٤١.

١- المرجع السابق ص ١٤٢ - ١٤٣.

١- المرجع السابق ص ١٤٣ - ١٤٥.

١- אבן שושן : קונקורדנציה לתנך .

٢ - راجع خليف، د. فتح الله : ابن سينا ومذهبه فى النفس، جامعة بيروت العروبية، سنة ١٩٧٤م، ص ١١٧، ١١٨.

١ - ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم : لسان العرب، المجلد الثالث، بيروت، ١٩٥٥م، مادة (عود).

١ - القرطبى، ص ١٤٥.

٢ - لم ينص على الصلاة ضمن شرائع التوراة، وهناك آراء تقول بان الصلاة اليهودية ظهرت كبديل لتقديم القرابين، بعد خراب الهيكل والتوقف عن تقديم القرابين، أى أنها جاءت لتكون صلة بين الرب وبين اسرائيل عوضا عن القرابين، لذا يتلى فى صلاة الصبح فصل كامل من باب زباحيم الذى تتركز فيه كل أنواع القرابين وتفاصيل تقديمها. ويؤيد وجهة النظر تلك بعض الاشارات اللغوية منها المزمور ٥/٤ (ה' בקר תשמע קולי בקר אערך לך ואצפה) يارب بالغداة تسمع صوتى، بالغداة اوجه صلاتى نحوك وانتظر، فالفعل עָרַךְ استخدم للتعبير عن تقديم القرابين (لاويين ١٢/١ ، ٥/٦).

فشاعر المزامير "يقدم" صلاة بدلاً من قربان تاميد الذى يقدم صباحاً. كذلك المقابلة فى (أمثال ٨/١٥) "ذبيحة الاشرار مكرهة الرب وصلاة المستقيمين مرضاته". وفقا لذلك فالصلاة يجب أن

تكون مرتين فى اليوم صلاة الصبح بدلا من قربان تاميد الصباحى، وصلاة العصر بدلا من قربان تاميد الذى يقدم فى العصر، وهناك رأى يقول بانها ثلاث صلوات فى اليوم طبقا لما ورد فى (دانيال ٦/١١). ومن هنا ثار الخلاف فى التلمود (براخوت כ"ז ׳ ע"ב) حول صلاة المساء وهل هى نفل أم فرض ؟

راجع : * האנציקלופידיה העברית ׳ כרך 32 עמ׳ 1009- 1012 م

* לאו ׳ יהדות הלכה למעשה ׳ עמ׳ 36- 37 .

٣١ – ملوك أول ١٦/١، ٣١، صمويل أول ٩/٢٤، ١٤/٢٨، تكوين ٢٨/٤٣.

٣٢ – القرطبى ص ١٤٦، ١٤٧.

٣٣ – المرجع السابق ص ١٤٨.

٣٤ – راجع عون ، د. فيصل بدير : دراسات فى التصوف الاسلامى والفلسفة ، مكتبة الحرية جامعة عين شمس، ص ١٢٤ – ١٢٧.

٣٥ – القرطبى ص ١٤٩ ، ١٥٠.

٣٦ – تنسب الى " مانى بن فاتك" وهو يرى ان العالم مركب من اصلين قديمين هما : النور والظلمة وأن هذين الأصلين قديمان، وانكر أن يوجد شيء من العدم أو أن يصير الى العدم ونسب الى النور والظلمة ماننسبه الى الفاعليه الالهية، ويميل مانى الى الزهد والرهبنه لاعتقاده بأن الامتزاج بين النور والظلمة أو بين العقل والجسم، شر يجب الخلاص منه .

٣٧ – الافلاطونية المحدثة مذهب إشراقى يقوم على التجرد من ماديات النفس واعتزال العالم الخارجى باطالة التامل والتفكر والنظر فى النفس أو فى العالم رغبة الوصول الى الاله الاتحاديه فكريا والعيش معه فى العالم الاعلى، وقد أثر هذا المذهب أولاً عن أفلاطون ثم قوى وأشتد على يد أفلوطين فى القرن الثالث الميلادى.

وتقول الافلاطونيه بقدم العالم، وانه فاض عن الله بالضرورة أى لادخل للارادة الالهية فى وجوده وأن أول شيء فاض عن الله هو العقل، وهو أكمل الاشياء بعد الواحد، وله قوة الاتحاد ولكن أقل من الواحد، والنفس فاضت عن العقل، وكمالها أقل من العقل وهى واسطة بين الـ

الروحانى والعالم المادى. راجع : هلال د. ابراهيم التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة، دار النهضة العربية ١٩٧٩م، ص ٣٤.

غنى، د. قاسم : تاريخ التصوف فى الاسلام، مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٢م ص ١٣٩.

٣ - راجع : האנציקלופידיה העברית כרך 10 .

النشار، د. على سامى ، الشربينى ، عباس : الفكر اليهودى وتأثره بالفلسفة الاسلامية، منشأة دار المعارف، الاسكندرية، ١٩٧٢م ص ٢٢١.

٣ - اخوان الصفا هم جماعة سرية من غلاة الشيعة الاسماعيليين نشأت بالبصرة فى منتصف القرن الرابع الهجرى، وكانوا يريدون قلب النظام السياسى المسيطر على العالم الاسلامى يومئذ (الخلافة العباسية فى بغداد، والفاطميه فى شمال أفريقيا) عن طريق قلب النظام العقلى المسيطر على حياة المسلمين، وهم يسلكون فى ذلك مسلك الفيثاغوريين فى قلب النظام السياسى اليونانى القديم، ورسائل اخوان الصفا عبارة عن اثنتين وخمسين رسالة أشبه بدائرة معارف فلسفية علمية تمزج بين فلسفة اليونان وحكمة الهند وآداب الفرس وآداب العرب والاسلام وغيره من الديانات السماوية وغير السماوية. وقد وصلت رسائل أخوان الصفا الى الأندلس فورد فى كتاب (عيون الانباء فى طبقات الاطباء نقلا عن القاضى صاعد) ان الطبيب ابى الحكم الكرمانى القرطبى المتوفى ١٠٦٦م هو أول من أحضر رسائل أخوان الصفا الى الأندلس فى أحدى رحلاته الى الشرق .

٤ - أخذ أخوان الصفا فكرة العدد فى توضيح نظرية ، الفيض عن الفيثاغوريه، راجع رسائل أخوان الصفا وخلان الوفاء، الجزء الأول، الرسالة الأولى، ص ٢٩ تصحيح خير الدين الزركلى، المطبعة العربية بمصر، ١٩٢٨م.

"وقد رأى الفيثاغوريون أن مبادىء الاعداد هى عناصر الموجودات أو أن الموجودات أعداد، وأن العالم عدد ونغم، أى أنهم مزجوا بين عالم الموجودات وعالم الاعداد، ولم يتصوروا العدد مجموعاً حسابياً بل مقداراً وشكلاً، ولم يرمزوا له بالارقام ولكن بنقط، ويرتبون هذه النقط فى شكل هندسى، فالواحد نقطه والاثنان خط والثلاثه مثلث والاربعه مربع وهكذا، راجع تاريخ

الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص ٢٢.

٤١ – الرسالة الأولى ، ص ٢٧ ، ٢٨.

٤٢ – راجع : هلال، د. ابراهيم التصوف الاسلامى، ص ١٣٥.

٤٣ – خليف، د. فتح الله : ابن سينا ومذهبه فى النفس، ص ٩٩ ، ١٥٠.

٤٤ – عفيفى ، د. ابو العلا : التصوف الثورة الروحية فى الاسلام ص ٢١٧ – ٢٢١، نقلا عن التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٥٢، ٥٣.

٤٥ – راجع : غنى ، د. قاسم : تاريخ التصوف فى الاسلام ، ص ٥٨٦.

٤٦ – راجع رسالة الماجستير المقدمة من الباحثة سنة ١٩٨١م لقسم اللغات الشرقية ، وآدابها، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ص ٦٨، ٦٩.

٤٧ – האנציקלופידיה העברית ، כרך 10 ، עמ' 223.

٤٨ – راجع هلال ، د. ابراهيم : التصوف الاسلامى، ص ٣٣.

٤٩ – راجع، غنى : د. قاسم : تاريخ التصوف ص ١٨٥.

٥٠ – التفتازانى : د. أبو الوفا الغنيمى : مدخل الى التصوف الاسلامى، دار الثقافة، القاهرة ١٩٧٤م ، ص ٢٠٩.

٥١ – راجع : عون ، د. فيصل : دراسات فى التصوف ص ٢١٥.

٥٢ – يعد التصوف طريق أو منهج وعلى السالك فيه أن يقوم بأمور أجتهادية من عبادة وأنقطاع الى الله وتسمى " مقامات" أما مايحل فى قلبه من فضل الله دون جهد منه فيسمى "حال".

٥٣ – راجع : غنى ، د. قاسم : تاريخ التصوف ص ٥١٥.

٥٤ – المرجع السابق ص ٨٣.

٥٥ – راجع قصيده رقم ١٣٣ . ١٣٤ . ١٣٠. ومرتبة السعداء هى المرتبة الثالثة والأخيرة فى المراتب

التى يبلغها الناس، وهم الذين يرون الشيء بنفسه، هذا النوع من النظر شبيه برؤيه الضوء، ففى هذه الرؤية تكون الصورة المبصرة والضوء الذى تبصر به شيئا واحدا. راجع رسائل ابن باجه الالهيه، تحقيق ماجد فخرى، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان ١٩٦٨م، ص ٢٨.

٥ – وهى درجة الانبياء كما وصفها الغزالى فى " مشكاة الأنوار".

راجع : عون ، د. فيصل : دراسات فى التصوف ص ٢٧٦.

٥ – المنقذ من الضلال ، ص ١٣١ ، ١٣٢.

٥ – الحجة والدليل فى نصرة الدين الذليل יהודה הלוי ، المقالة الثانية، الفقرة من ٧٣ الى ٧٨ ، המקור הערבי ، הירשפלד ، לייפציג ، ١٨٨٧ ירושלים 1970 .

– חזן ، אפרים : תורת השיר בפיוט הספרדי ، ירושלים ، 1986 ، עמ' 17 .

– راجع رسالة الماجستير ، ص ٨١ – ٩١، نشأة الشعر العبرى وتأثره بالشعر العربى.

– ابن رشيق، ابو على الحسن : العمدة فى محاسن الشعر وآدابه ، ونقده، ٤٥٦هـ، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت ١٩٧٢م، الجزء الاول ص ١٥١، ١٥٣.

– المرجع السابق، الجزء الأول، ص ١٥٤.

– المرجع السابق، ص ١٥٥، ١٥٦.

– المرجع السابق، ص ١٥٨.

– المرجع السابق ، الجزء الأول ص ٣٠٢.

– المرجع السابق، الجزء الأول، ص ٣٢١ – ٣٢٧.

– المرجع السابق الجزء الثانى ص ٦٩ ، ٧١.

– المحاضرة والمذاكرة ص ٢٨٩ نقلاً عن أثر البلاغة العربية فى الشعر العربى، د. شعبان سلام، القاهرة، ١٩٨٦م ص ١٨.

– رسالة الدكتوراة، ص ٦٩.

– المرجع السابق ، ص ١٨٧، ١٨٨.

فهرس المحتويات